

Tilburg University

Het Argentijnse gezicht van Spinoza

van Reijen, M.T.

Publication date:
2010

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
van Reijen, M. T. (2010). *Het Argentijnse gezicht van Spinoza: Passies en politiek*. Klement.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Het Argentijnse gezicht van Spinoza

Passies en politiek

Miriam van Reijen

Omslag: Portret van Spinoza, kopergravure door onbekende graveur, ca 1680. Het portret wordt vaak het ‘Opera-portret’ genoemd, omdat het is bijgebonden in sommige exemplaren van de *Opera posthuma* en *Nagelate schriften* (1677). Het wordt beschouwd als de meeste betrouwbare afbeelding van Spinoza.

De handelseditie van dit proefschrift verschijnt september 2010.
Uitgeverij Klement, Kampen. ISBN 978-90-8687-063-9.

Het Argentijnse gezicht van Spinoza

Passies en politiek

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Tilburg
op gezag van de rector magnificus,
prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door
het college voor promoties aangewezen commissie
in de aula van de Universiteit
op maandag 21 juni 2010 om 16.15 uur

door

Miriam Tarcisia van Reijen
geboren op 1 januari 1946
te Breda

promotores: prof. dr. E.E. Berns
 prof. dr. H. De Dijn

promotiecommissie: prof. dr. L. van Bunge
 prof. dr. mr. C. J. M. Schuyt
 prof. dr. E. Walravens

'La dévalorisation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s'en servent, forment l'objet pratique de la philosophie.'

Gilles Deleuze

INHOUDSOPGAVE	1
Gebruikte afkortingen en verantwoording citaten	4
INLEIDING	5
DEEL I. SPINOZA OVER PASSIES EN POLITIEK	15
Inleiding	15
Hoofdstuk 1. Spinoza's politieke filosofie	21
1.1. Inleiding	21
1.2. De algemene grondslagen van de staat	22
1.3. De overgang van natuurtoestand naar een burgerlijke staat	26
1.4. Recht en macht	30
1.5. Het volk	31
1.6. De democratie	35
1.7. Vrijheid van denken en vrijheid van meningsuiting	38
1.8. Vrijheid van godsdienst	41
Hoofdstuk 2. Spinoza's theorie van de affecten, waaronder de passies	43
2.1. Inleiding	43
2.2. Ontstaan en aard van de affecten, waaronder de passies	44
2.3. Spinoza over de affecten in het <i>Theologisch-politiek traktaat</i>	51
2.4. Spinoza over de affecten in de <i>Ethica</i>	54
2.5. Spinoza over de affecten in het <i>Politiek traktaat</i>	58
Hoofdstuk 3. Passies en politiek	60
3.1. Inleiding	60
3.2. De rol van de passies in het ontstaan van de staat	62
3.3. De rol van de passies in het voortbestaan van de staat	67
3.4. De passies en het doel van de staat	69
DEEL II: HET EERSTE ARGENTIJNSE GEZICHT VAN SPINOZA	73
Inleiding	73
Hoofdstuk 1. De voorgeschiedenis: Latijns-Amerika, Argentinië en Spinoza 1492 - 1977	75
1.1. Latijns-Amerika	75
1.2. Argentinië	77
1.3. Geschiedenis van de westerse filosofie in Latijns-Amerika	80
1.4. De westerse filosofie in Argentinië	83
1.5. Bestaat er een originele en authentieke Latijns-Amerikaanse filosofie?	89
Hoofdstuk 2. Filosofie van de bevrijding als Latijns-Amerikaanse filosofie	92
2.1. Filosofie van de bevrijding als Latijns-Amerikaanse filosofie	92
2.2. Wat is <i>la filosofía de la liberación</i> ?	94
De drie standpunten: Leopoldo Zea, Augusto Salazar en Enrique Dussel	
2.3. Een joodse bevrijdingsfilosofie?	101
Hoofdstuk 3. Spinoza in Latijns-Amerika en in Argentinië	104
3.1. Sporen van Spinoza in Latijns-Amerika	104

3.2.	Sporen van Spinoza in Argentinië	107
3.3.	Uitgaven over en van Spinoza in Argentinië tot en met 1976	114
Hoofdstuk 4. Het eerste Argentijnse gezicht van Spinoza: de joodse receptie 1900 - 1977		120
4.1.	Joodse immigranten in Argentinië	120
4.2.	Joodse-Argentijnse uitgaven tot en met 1945	123
4.3.	Joods-Argentijnse uitgaven rond het herdenkingsjaar 1977	135
DEEL III: DE NIEUWE GENERATIE: HET TWEEDE ARGENTIJNSE GEZICHT VAN SPINOZA: PASSIES EN POLITIEK 1980-2010		140
Inleiding		140
Hoofdstuk 1. Een nieuw begin van het Spinozaonderzoek		144
1.1.	Leiser Madanes: Hobbes en Spinoza en de vrijheid van spreken	144
1.2.	Gregorio Kaminsky: Spinoza's politiek van de passies	151
1.3.	Diana Cohen: Spinoza en zelfdoding, identiteit en subjectiviteit	160
Hoofdstuk 2. Relatieve buitenstaanders in het Spinozaonderzoek		169
2.1.	Diana Sperling: Spinoza's ethiek van het verlangen als wezen van het jodendom	169
2.2.	Horacio González: intellectueel en directeur van de Nationale Bibliotheek	174
2.3.	Eduardo Grüner: een marxisme tussen Spinoza en Hegel in	178
2.4.	Silvia Ziblat: de <i>imaginatio</i> als de plaats van de politiek	182
	Ricardo Forster: de marranen fictie	183
	Tomás Abraham: Spinoza en Deleuze voor iedereen	184
Hoofdstuk 3. Uitbreiding en verspreiding van het Spinozaonderzoek		186
3.1.	Diego Tatián: Passies en politiek bij Spinoza	186
3.2.	De Spinoza colloquia in Córdoba: 2004 - 2009	200
3.3.	Weer een nieuwe generatie	203
Hoofdstuk 4. Psychoanalyse en Spinoza in Argentinië		217
4.1.	Geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië	218
4.2.	Enrique Carpintero: De vreugde aan het noodzakelijke	228
	Psychoanalyse als sociaalhistorische analyse	228
	Passies en macht bij Spinoza en Freud	232
	Het tijdschrift <i>Topía</i>	236
4.3.	Miguel Benasayag: de trieste passies en verzet als scheppende kracht	240
	De mythe van het individu en de fragiliteit	241
	Sociale crisis en trieste passies	245
	Verzet als scheppende kracht	247
	Evaluatie	252
BESLUIT		254
Inleiding		254
1.	Samenhang tussen (de filosofie van de) passies en de politiek(e filosofie)	254
2.	Achtergrond van het ontstaan, de omvang en de aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980	256
3.	De receptie van Spinoza in Argentinië na 1980	260

4. Tot slot: een beoordeling van de generatie van na 1980	265
Literatuurlijst	275
Samenvatting	290
Summary	296
Een woord van dank	301
CV	302
Bijlage 1. De filosofische kaart van Argentinië	303
Bijlage 2. Miriam van Reijen en Diego Tatián, een bibliografie: Spinoza in Argentinië 1910 – 2010	306 t/m 336

Geraadpleegde werken van Spinoza, gebruikte afkortingen en verantwoording citaten

Teksteditie:

Opera, I t/m IV. Teksteditie Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925.

Nederlandse vertalingen:

Briefwisseling

Geciteerd wordt uit: Spinoza, *Briefwisseling*, vert., inl. en aant. F. Akkerman, H.G. Hubbeling en A.G. Westerbrink, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977.

Ethica

Geciteerd wordt uit: Spinoza, *Ethica*, vert. en aant. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979. De delen worden aangegeven met I t/m V; ze worden door Van Suchtelen Eerste t/m Vijfde deel genoemd.

KV Korte verhandeling

Geciteerd wordt uit: Korte Verhandeling, tekstbezorging F. Mignini in Spinoza, *Korte geschriften*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1982.

TIE Tractatus de intellectus emendatione

Geciteerd wordt uit: Spinoza, Verhandeling over de verbetering van het verstand. Vertaling Theo Verbeek, Groningen: Historische Uitgeverij, 2002.

Spinoza, *Het vertoog over de zuivering des verstands en over de methode waardoor dit het best tot de ware kennis der dingen kan komen*. Uit het Latijn vertaald, ingeleid en toegelicht door Dr. Nico van Suchtelen. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1915 – 1927 – 1947.

Spinoza, *Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht*. Uit het Latijn vertaald door Nico van Suchtelen. In: *Korte geschriften*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1982.

TP Tractatus politicus

(1985): geciteerd wordt uit *Benedictus de Spinoza; Hoofdstukken uit de Politieke verhandeling*. (Hoofdstukken I t/m VII, art. 17) Inl., vert. en commentaar W. N.A. Klever, Meppel, Amsterdam: Boom, 1985.

(1901): geciteerd wordt uit: B. de Spinoza, *Staatkundig vertoog*. Vert. W. Meijer, Amsterdam: S.L. van Looy, 1901.

TTP Tractatus theologico-politicus

Geciteerd wordt uit: Spinoza, Theologisch-politiek traktaat, vert. door F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997.

INLEIDING

Na jarenlange studie van Spinoza's theorie van de affecten, die resulteerde in publicaties over dat aspect van zijn filosofie, ontstond bij mij een groeiende belangstelling voor zijn politieke filosofie. Hierdoor heb ik in 2003 het plan opgevat te onderzoeken hoe intrinsiek en op welke manier deze twee onderdelen van Spinoza's filosofische systeem met elkaar samenhangen. Ik gebruik in het vervolg twee formuleringen voor deze vraag, die op hetzelfde neerkomen. De vraag naar de samenhang tussen de filosofie van de affecten en de politieke filosofie betekent hetzelfde als de vraag naar de samenhang tussen de affecten of passies in de politieke praktijk. Als Spinoza in zijn politieke filosofie gebruik maakt van wat hij in de *Ethica* geschreven heeft over de affecten betekent dit, dat volgens hem de affecten een rol spelen in de politieke werkelijkheid.

Beide onderdelen van zijn filosofie zijn relatief kort geleden onder de aandacht gekomen van Spinozaonderzoekers. Pas vanaf het einde van de jaren '60 van de vorige eeuw kwamen door enkele Franse Spinozastudies deze beide thema's in de belangstelling. In zijn boek *Individu et communauté chez Spinoza* legt Alexandre Matheron een expliciete relatie tussen *la vie passionnelle* van mensen enerzijds en het ontstaan van een gemeenschap en de ontwikkeling van diverse staatsvormen anderzijds.¹ Dit boek wordt algemeen beschouwd als het begin van een heropleving van de belangstelling voor Spinoza in West-Europa. Volgens Matheron is in de *Ethica* al te lezen dat de mens een sociaal wezen is, niet uit redelijke of nuttigheidsoverwegingen, maar vanuit de natuurlijke gelijkenis, het vermogen om gevoelens te imiteren en het verlangen naar universaliteit dat daaruit voortvloeit.² Het is door de natuurlijke overeenkomst dat mensen voor elkaar nuttig kunnen zijn. Daarmee is het uitgangspunt van Spinoza's politieke filosofie gegeven. In de *Ethica* staat de weg centraal die de individuele mens, bijna ongeacht de sociale en politieke omstandigheden, kan afleggen om zoveel mogelijk vrij van trieste passies te worden. De onderleiding van de rede levende mens die vanaf het einde van *Ethica* IV wordt geschetst, voegt zich probleemloos in de staat. De wijze is een vreedzaam mens en streeft er bovendien naar dat ook anderen deze wijsheid bereiken. Volgens de laatste zin van de *Ethica* is deze wijze echter zeldzaam. Een staat zal daar rekening mee moeten houden, en daarom schrijft Spinoza al in de eerste zin van het *Politiek traktaat* over de aandoeningen waarvan alle mensen slachtoffer zijn. Filosofen, theologen en theoretici geloven in sprookjes, schrijven satires, en denken hersenschimmen uit, omdat zij de mens niet zien zoals hij is, een passioneel wezen, maar zoals zij vinden dat hij zou moeten zijn, een redelijk wezen. Spinoza wil een realistische politieke filosofie schrijven, die 'optimaal met de praktijk overeenstemt'.³ Dat betekent, schrijft hij in dezelfde alinea, dat hij de menselijke aandoeningen niet als gebreken beschouwt, wat de eerder genoemde filosofen en theologen wel doen. Hij ziet ze als even onvermijdelijke eigenschappen van de mens, 'als dat hitte, koude, storm en donder en dergelijke tot de natuur van de lucht behoren'. Hoezeer deze passage ook doet denken aan de voorrede van *Ethica* III, het vervolg van beide boeken is wezenlijk anders. In de *Ethica* schrijft Spinoza verder over de manier waarop mensen door rede en inzicht minder zouden kunnen lijden onder de passies. Spinoza zelf verwijst in het begin van het *Politiek traktaat* naar de *Ethica*, en stelt dat godsdienstige overtuigingen en het verstand weinig vermogen tegenover de aandoeningen. De weg die de rede wijst is zeer steil en politici die daarop een beroep doen dromen van een sprookjestoestand.⁴ Het *Politiek traktaat* gaat daarom verder over de manier waarop de staat moet worden ingericht, en dat betekent: op een manier die géén rekening houdt met de mentaliteit van de mensen, onverschillig of het onderdanen of bestuurders betreft.⁵ In de praktijk betekent dit dat mensen die geleid worden door de rede politiek irrelevant zijn, niet alleen vanwege hun geringe aantal, maar vooral omdat de wetten en sancties voor hen

¹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

² Idem, p. 189-190.

³ TP (1985), I, art. 4.

⁴ Idem, I, art. 5.

⁵ Idem, I, art. 6.

niet nodig zijn. Die zijn immers bedoeld om mensen af te houden van ‘te kwader trouw en slecht handelen’. Spinoza eindigt het eerste hoofdstuk van het *Politiek traktaat* met het voornemen om de natuurlijke oorzaken en fundamenteën van de staat niet in redelijke argumenten te zoeken, maar in de gemeenschappelijke natuur van de mensen, en dat is de passionele aard.⁶ Hiermee is de intrinsieke relatie tussen de theorie van de aandoeningen, affecten en passies en zijn politieke filosofie door Spinoza zelf neergezet. Matheron heeft die intrinsieke relatie als onderwerp van zijn studie genomen waar ook de Argentijnse Spinozaonderzoekers na 1980 veelvuldig naar verwijzen. Matheron beschrijft vooral de invloed die de affecten hebben in het ontstaan en in het (voort)bestaan van het sociale en politieke domein. Toch ziet hij in de staat ook de mogelijkheid voor een ontplooiing van de rede, niet alleen individueel, maar ook in tussen-menselijke relaties; hij spreekt zelfs van een ‘communauté des sages’.⁷

Marin Terpstra spreekt van een ‘wending naar de politiek’ van Spinoza zelf in 1665, als hij besluit het *Theologisch-politiek traktaat* te gaan schrijven.⁸ Hij omschrijft die ‘wending naar de politiek’ als: ‘de erkenning van de macht van de affecten in de sociale en politieke werkelijkheid’. Terpstra noemt de invalshoek van Matheron, waarbij de godsleer en de politieke theorie worden herleid tot Spinoza’s antropologie, emancipatoir, maar hij uit zijn twijfels over de haalbaarheid daarvan. Het perspectief van de *Ethica* kan niet zonder meer worden overgeplant naar de staat, ofwel de wijze kan niet de norm zijn van de politiek.⁹ Men kan zeggen dat er met Matheron ook een ‘wending naar de politiek’ plaats vindt in het Spinozaonderzoek in Frankrijk. Deze wending betekent echter ook de ontdekking van een niet-dialectische en niet-teleologische, en daarmee ook minder utopische Marx.¹⁰ Hegels invloed op Marx wordt gerelativeerd ten gunste van Spinoza, die altijd uit gaat van ‘de mens zoals hij is, en niet zoals hij zou moeten zijn’. Het ‘heilspectief’ voor de individuele mens en het realisme in de politiek betreffen de verhouding passies en rede enerzijds en passies en politiek anderzijds.

In elk geval heeft de specifieke ‘lezing van Spinoza’ vanuit Marx en ook vanuit Freud door filosofen en psychoanalytici als Althusser, Balibar, Macherey, Negri, Lacan en Deleuze er toe geleid dat Spinoza werd ontdekt als politiek filosoof.¹¹ Deze ‘wending naar de politiek’ breidde zich uit naar Italië, Duitsland, Nederland en naar Argentinië. Voor het eerst sinds Spinoza’s dood ging de belangstelling uit naar zijn politieke filosofie. Zowel tijdens zijn leven als daarna, tot in de eerste helft van de 20^e eeuw, waren vooral zijn opvattingen over de bijbel, god, theologie en godsdienst onderwerp van kritiek, weerlegging, verkettering en afschuw, en zelden bijval. Er zijn talloze manifesten en boeken geschreven tegen de *Ethica*, die postuum in 1677 was uitgegeven, en tegen het *Theologisch-politiek traktaat*. Laatstgenoemd boek was anoniem verschenen in 1670, en werd in 1674 verboden door het Hof van Holland. Hoewel het begrip *politiek* in de titel van Spinoza’s boek staat, wordt in de commentaren en weerleggingen ervan niet of nauwelijks geschreven over het politieke deel. Toch was het schrijven van het traktaat voor Spinoza zelf een politieke daad. Hij besloot zelfs het werken aan de *Ethica* daarvoor een aantal jaren te laten rusten. In een brief aan Henry Oldenburg noemt hij zijn motieven.¹² Drie beweegredenen heeft hij: de vooroordelen van de theologen, die ‘voor de mensen een belemmering zijn zich op de filosofie toe te leggen’, de herhaaldelijke beschuldigingen aan zijn adres van atheïsme, en ‘de vrijheid om te filosoferen en te zeggen wat we denken; voor deze vrijheid die hier vanwege het al te grote gezag en de brutaliteit van de predikanten op alle

⁶ Idem, I, art.7.

⁷ Matheron (1969), p. 515 e.v.

⁸ Marin Terpstra, *De wending naar de politiek; Een studie over de begrippen ‘potentia’ en ‘potestas’ bij Spinoza*, Nijmegen: Proefschrift uitgegeven in eigen beheer, 1990.

⁹ Idem, p. 29-30.

¹⁰ Eugene Holland, ‘Spinoza and Marx’, *Cultural Logic* 2(1998), nr. 1.

¹¹ Warren Montag, voorwoord in: Étienne Balibar, *Spinoza and politics*, London, New York: Verso, 1998, pp. vii-xx.

¹² Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977, Brief 30, ca. 1 oktober 1665.

mogelijke manieren wordt onderdrukt, wens ik met alle middelen op te komen'. De ondertitel van het *Theologisch-politiek traktaat* geeft dit laatst genoemde motief als hét thema van het boek aan. Deze luidt: '...bevattende een aantal uiteenzettingen, waarin wordt aangetoond dat men de vrijheid van filosoferen niet alleen kan toestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat men haar niet kan opheffen zonder tevens de vrede in de staat en zelfs de vroomheid op te heffen.'¹³ Ondanks deze duidelijk politieke inzet van het boek, en het feit dat zijn laatste onvoltooid gebleven geschrift *Politiek traktaat* heet, is Spinoza eeuwenlang niet of nauwelijks genoemd als politiek filosoof. Zelfs in recente overzichtswerken van politieke filosofie is hij vaak niet opgenomen.

Ook de eerste serieuze en gedeeltelijk zelfs positieve aandacht voor Spinoza in Duitsland aan het einde van de achttiende eeuw, betrof zijn opvatting over god, en leidde tot de zogenaamde 'Pantheïsmusstreit'. Romantische, religieuze en verlichte schrijvers, theologen en filosofen als Jacobi, Mendelssohn, Goethe, Schelling en Schleiermacher voerden jarenlang een heftige onderlinge polemiek over het al of niet spinozist zijn van Godfried Lessing. De inzet van het debat betrof de al dan niet verderfelijke consequenties van Spinoza's filosofie voor het joodse en christelijke geloof, en in het bijzonder voor de aanname van een menselijke vrije wil, en daarmee voor de moraal.¹⁴ Dit is wel het begin van de herwaardering voor 'de dode hond' die Spinoza volgens Jacobi was, maar de opleving van de belangstelling is van korte duur en beperkt zich tot Duitsland.

In Nederland was een eeuw later, aan het einde van de 19^e eeuw sprake van een opleving van de belangstelling voor Spinoza van de kant van de Tachtigers. Albert Verweij en Herman Gorter schreven gedichten over Spinoza. Gorter vertaalde, voor het eerst sinds de postume uitgave in de *Nagelate schriften* van 1678, de *Ethica* in het Nederlands.¹⁵ Ook deze belangstelling nam in het begin van de twintigste eeuw weer af, om in het kielzog van de al genoemde 'wending naar de politiek' in Frankrijk in de jaren '70 opnieuw op te leven. Deze periode van interesse voor Spinoza is nog niet voorbij; de belangstelling neemt zelfs toe. Naast de actualiteit en de maatschappelijke relevantie van thema's als de verhouding van kerk en staat en de vrijheid van meningsuiting, is dat ook te danken aan Spinoza's filosofie van de affecten. Aanvankelijk iets minder zichtbaar was er na de jaren '60 ook sprake van een wending naar Spinoza's filosofie van de passies, ingezet vanuit de geneeskunde en de psychologie. In Nederland spraken onder andere de arts J.J. Groen over *Ethica en ethologie. Spinoza's leer der affecten en de moderne psycho-biologie* in 1971, en in 1993 de psycholoog Nico Frijda over *Spinoza en het moderne emotie-onderzoek*.¹⁶ Frijda had in 1986 *The Emotions* gepubliceerd, waarin hij Spinoza's theorie van de emotionele beleving bespreekt als een cognitieve emotietheorie, vergelijkbaar met 20^e eeuwse theorieën.¹⁷ In 1995 publiceerde ik het boek *Filosoferen over emoties*, waarin Spinoza's filosofie van de affecten uitgebreid aan de orde komt.¹⁸ Ook in andere landen zijn de afgelopen jaren een aantal proefschriften en andere publicaties verschenen over Spinoza's affectenleer. Studies waarin het verband tussen de affectenleer en de politieke filosofie expliciet gethematiseerd wordt zijn er nog relatief weinig. De al genoemde bijzondere studie van Matheron uit 1969 was lange tijd een uitzondering.

¹³ Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, inl., vert. en aantek. van F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997, p. 31.

¹⁴ Fr. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Hamburg: Meiner Verlag, 2000.

¹⁵ Spinoza, *Ethica*, vert. door Herman Gorter, 's Gravenhage: Loman en Funke, 1895.

¹⁶ Gepubliceerd in de reeks Mededelingen vanwege Het Spinozahuis, respectievelijk Leiden: Brill, 1972 en Delft: Eburon, 2000.

¹⁷ Nico Frijda, *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Ned. vert. *De emoties*. Amsterdam: Bert Bakker, 1988.

¹⁸ Miriam van Reijen, *Filosoferen over emoties*. Baarn: Nelissen, 1995.

Minder bekend, ook onder Spinozaonderzoekers in Europa en zeker in het Angelsaksische taalgebied, is het feit dat in Argentinië met betrekking tot Spinoza een ontwikkeling plaats vond die op veel punten vergelijkbaar is met die in West-Europa. Opvallend is daarnaast dat het thema *passies en politiek* bij Spinoza vanaf 1990 wel expliciet is besproken in Argentijnse publicaties. Acht jaar geleden was mij geen publicatie over passies en politiek bij Spinoza bekend, tot ik in een Spaanse boekwinkel een paar boeken aantrof met in de titel *passies en politiek bij Spinoza*. Een daarvan was van een Spaanse filosoof, Mercedes Allendesalazar Olaso.¹⁹ Twee andere bleken geschreven te zijn door Argentijnse filosofen, Gregorio Kaminsky en Diego Tatián. Het feit dat er ook in Latijns-Amerika over Spinoza werd geschreven en dan ook nog over wat ik als ‘mijn thema’ was gaan beschouwen, intrigeerde mij zodanig, dat ik het idee opvatte voor het voorliggende onderzoek. Met name deze twee boeken verrasten mij, en zeker nadat ik ze gelezen had. Ze riepen verschillende vragen bij mij op. Hoe was het mogelijk dat in Argentinië filosofen zich met dit thema bezighielden? Hoe verhiel hun interpretatie zich tot de Franse Spinozaonderzoekers waarop ze zich beriepen? En was wat zij schreven over Spinoza vergelijkbaar met mijn eigen - nog vage - idee? Hun stellingname leek radicaler. Spinoza is een ‘passionalist’, geen rationalist, schrijft Gregorio Kaminsky.²⁰ De reden voor de ban is het feit dat Spinoza voor de machthebbers een subversieve filosofie van de passies heeft, stelt Diego Tatián.²¹ Beiden leggen de mechanismen bloot waar Deleuze in het citaat dat ik als motto heb gekozen voor deze studie, naar verwijst: ‘La dévalorisation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s’en servent, forment l’objet pratique de la philosophie.’²²

Het doel van mijn onderzoek werd het ontsluiten voor Nederlandstalige Spinozaonderzoekers en in Spinoza geïnteresseerden van wat er in Argentinië is geschreven over Spinoza, gerelateerd aan de vraag naar de plaats in die receptie van het thema *passies en politiek* bij Spinoza. In dit laatste thema was ik immers in het bijzonder geïnteresseerd.

Onderzoeksvraag, onderzoeksmethode en deelvragen

Bij aanvang van mijn gerichte studie waren mij slechts een paar Argentijnse publicaties over Spinoza van na 1980 bekend. Mijn interesse betrof die generatie, en ik wilde niet alleen weten of en hoe hun belangstelling voor Spinoza was te verklaren, maar ook of hun lezing en interpretatie van Spinoza overeenkwamen met mijn lezing en interpretatie.

Ik heb ervoor gekozen om mijn onderzoek te beperken tot Argentinië, wat achteraf gezien een goede beslissing is geweest, want zelfs met die beperking is het verslag van mijn onderzoek al omvangrijk. Ik heb me in deze studie ook beperkt wat de Franse secundaire Spinozaliteratuur betreft. Ik vermeld voornamelijk de auteurs die als Spinozadeskundigen worden beschouwd en naar wie in de Argentijnse publicaties wordt verwezen. Ook deze keuze is achteraf juist gebleken, omdat de Argentijnse auteurs geen diepgaande verwerking van de Franse studies weergaven, en ook geen debat met hen aangingen. Daardoor werd het apart bespreken van de Franse Spinozainterpretatie minder relevant.

Het weergeven van het leven, de werken en de filosofie van Spinoza in het algemeen vond ik niet ter zake voor een studie op het niveau van een academisch proefschrift en dat heb ik daarom achterwege gelaten. Deze biografische en bibliografische gegevens worden bekend verondersteld bij degenen voor wie mijn proefschrift is bedoeld. Voor een dergelijke inleiding

¹⁹ Mercedes Allendesalazar Olaso, *Spinoza; Filosofía, pasiones y política*, Madrid: Alianza, 1988.

²⁰ Gregorio Kaminsky, *Spinoza; la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa, 1998, eerder verschenen Buenos Aires: Gedisa, 1990.

²¹ Diego Tatián, *La cautela del salvaje; Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Hidalgo, 2001.

²² Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1968, p. 250.

kan ik bovendien verwijzen naar mijn publicatie uit 2008, *Spinoza; De geest is gewillig, maar het vlees is sterk*.

Mijn onderzoeksvraag werd als volgt geformuleerd: *Is er een verklaring te geven voor en een beoordeling te geven van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?*

De onderzoeksmethode lag voor de hand: literatuurstudie. Naast de werken van Spinoza zelf, en de klassieke werken uit de Franse Spinozastudie van de tweede helft van de 20e eeuw, wilde ik zoveel mogelijk werken van Argentijnse auteurs over Spinoza bestuderen. Omdat bleek dat de Argentijnse auteurs hun Franse bronnen alleen vermeldde maar niet kritisch analyseerden en verwerkten, kon ik niet serieus onderzoeken in hoeverre de 'Argentijnse interpretatie' werkelijk door de Franse was beïnvloed en werd ondersteund. Het ijkpunt werd Spinoza zelf in zijn drie werken waarin zowel de theorie van de affecten als de politieke filosofie expliciet aanwezig zijn. Het lezen van de recente Argentijnse publicaties werd vanaf 2006 aangevuld met twee andere onderzoeksmethoden: participerende observatie en interviews. Van 2006 t/m 2009 nam ik jaarlijks actief deel aan de driedaagse Spinoza colloquia, georganiseerd door het departement filosofie van de universiteit van Córdoba. Behalve dat ik elk jaar zelf een inleiding hield, alle andere inleidingen volgde en aan de discussies deelnam, had ik zo ook de gelegenheid om de deelnemers beter te leren kennen. Met een aantal van hen heb ik gerichte gesprekken gevoerd, ofwel interviews gehouden.

Een probleem waar ik mee werd geconfronteerd was de beschikbaarheid van de primaire bronnen uit de periode tot 1977. Ook de vermelding van deze publicaties in de secundaire bronnen vertoont tekortkomingen. Deze is vaak onnauwkeurig, onvolledig en soms zelfs uit de tweede hand. Dat wil zeggen dat er in een noot een verwijzing naar een ander boek staat. Het bleek erg moeilijk, ook in Argentinië zelf, publicaties van vóór 1977 te achterhalen en te raadplegen. Het vierdelige standaardwerk van León Dujovne uit 1941-1945 is bijvoorbeeld al jaren te koop bij een antiquariaat in Parijs, maar in Argentinië niet te vinden.²³ Ik schaamde mij bijna om aan de Argentijnse filosofen te bekennen dat ik dit standaardwerk - gekocht in de Verenigde Staten - in mijn boekenkast heb staan. Ondanks mijn speurwerk en de hulp van Diego Tatián voor het samenstellen van de bibliografie 'Spinoza in Argentinië 1910-2010', die aan deze studie is toegevoegd, zijn enige noten onvolledig gebleven. De bibliografie heeft ook niet de pretentie volledig te zijn.

Uit de onderzoeksvraag heb ik drie deelvragen afgeleid, waarop ik in elk van de drie delen van mijn proefschrift een antwoord wilde geven. In elke deelvraag is een gedeelte van de onderzoeksvraag opgenomen, en elke deelvraag correspondeert met een van de drie delen van deze studie. De beoordeling van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie, vormt een onderdeel van het besluit.

I. De eerste deelvraag luidt: *Is in Spinoza's teksten de samenhang tussen (de filosofie van) de passies en de politiek(e) filosofie aanwezig die in de Argentijnse receptie van Spinoza na 1980 veel aandacht lijkt te krijgen, en zo ja, op welke manier?*

In deel I heb ik om deze vraag te kunnen beantwoorden de volgende subvragen gesteld: Wat schrijft Spinoza in zijn politieke filosofie en wat schrijft hij over de affecten? Hoewel in de titel van deze studie en ook in het gangbare taalgebruik over 'passies en politiek' wordt

²³ Dujovne, León, *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia*. 4 delen. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras van de Universidad de Buenos Aires, 1941-1945. Antiquariaat Le Chemin des Philosophes in Parijs, vraagprijs in 2004: 1000 euro.

gesproken, heb ik ervoor gekozen om eerst in hoofdstuk 1 de politieke filosofie te bespreken. Het ging mij immers in eerste instantie om de politieke filosofie en de rol die de passies daarin spelen. Spinoza's theorie van de affecten wordt daarna weergegeven en besproken in hoofdstuk 2. De volgende subvraag was die naar de samenhang tussen de affectenleer - die in Spinoza's werk eerder aan de orde komt dan zijn politieke filosofie - en de politieke filosofie. Dat er een samenhang is wordt zelfs bij een oppervlakkige lezing duidelijk, maar hoe intrinsiek is deze samenhang? Aan het beantwoorden van die vraag is hoofdstuk 3 gewijd.

Voor de beantwoording van deze vragen in deel I heb ik mij beperkt tot een grondige studie van Spinoza's drie meest relevante werken met het oog op het thema *passies en politiek*, te weten het *Theologisch-politiek traktaat*, de *Ethica* en het *Politiek traktaat*. Daarbij heb ik de teksteditie van Gebhardt geraadpleegd en verschillende Nederlandse vertalingen.²⁴ Ik ben teruggegaan naar de bron: wat zegt Spinoza zelf exact over politiek, affecten en passies afzonderlijk, en wat zegt hij over hun relatie? Bij mijn weergave daarvan heb ik weinig secundaire literatuur expliciet vermeld, hoewel ik daar de afgelopen jaren voldoende kennis van heb genomen. Deze speelde voortdurend op de achtergrond mee, maar in het kader van mijn doelstelling en mijn onderzoeksvraag was het mij niet om de secundaire literatuur te doen. Ik wilde Spinoza zelf aan het woord laten en alleen de vraag beantwoorden: wat zegt hij over het een, en wat over het ander, en hoe en waar legt hij een relatie? Mijn project was een op grond van Spinoza's teksten beargumenteerde synthese te geven, en niet om hem te beoordelen, te bekritisieren of te corrigeren.

Wel heb ik duidelijke en beargumenteerde conclusies getrokken uit wat Spinoza heeft geschreven en wat hij daarmee bedoelt. Ik heb aangegeven wat ik onderschrijf en ik heb stelling genomen, ook wanneer mijn interpretatie niet overeenkwam met bepaalde secundaire literatuur. Ik kon dat doen, ook zonder die secundaire literatuur bij naam te noemen omdat ze wel degelijk op de achtergrond, en voor kenners van Spinoza ook merkbaar meespeelde. In deel I heb ik zo de basis gelegd om - zoals de bedoeling was - de Argentijnse receptie te kunnen beoordelen. Vanuit het thema *passies en politiek* was mijn belangstelling voor de Argentijnse Spinozareceptie ontstaan. Ik kon die receptie dus alleen maar onderzoeken en beschrijven als ik dat thema bij Spinoza concreet en duidelijk voor ogen had.

In mijn weergave en bespreking van Spinoza's politieke filosofie, zijn filosofie van de affecten en de samenhang daartussen, is mijn lezing en interpretatie expliciet beschreven en beargumenteerd aan de hand van Spinoza's teksten.

II. De tweede deelvraag luidt: *Is er een verklaring te geven voor de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?*

De tweede deelvraag naar de verklaring van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 is op te splitsen in verschillende subvragen die overeenkomen met de hoofdstukken in deel II. Is er een verklaring voor het feit dat juist in Argentinië Spinoza na 1980 relatief veel in de belangstelling staat, is er sprake van een eigen Argentijnse filosofie en van een specifieke Spinozainterpretatie, en welke plaats neemt daarin het thema *passies en politiek* in? Met name deze tweede deelvraag heeft mij op diverse zijwegen gebracht waar Spinoza nog niet of nauwelijks op te bekennen was. In hoofdstuk 1 en hoofdstuk 2 worden respectievelijk de historische context en een bepaalde filosofische kwestie in Latijns Amerika en in Argentinië beschreven. Ik ben begonnen in 1492, omdat de zogenaamde 'ontdekking van Amerika' het mogelijk maakte dat de westerse filosofie ook voet aan de grond kreeg in Latijns-Amerika, en dus ook in Argentinië.²⁵ In hoofdstuk 1 is gekeken naar een mogelijke historische, sociale en culturele verklaring en naar de

²⁴ Gebhardt (1925), Meijer (1901), Van Suchtelen (1915), Van Suchtelen (1979), Klever (1985), Akkerman (1997).

²⁵ Enrique Dussel, 'Was America Discovered or Invaded?'. *Concilium*(Nijmegen) (1988), 220, 126-134.

rol van buitenlandse invloeden. In dit kader worden - zo kort als mogelijk en zo lang als nodig - de geschiedenis van Latijns-Amerika en van Argentinië weergegeven. Daarin is de positie van Argentinië als immigratieland relevant, de culturele en intellectuele gerichtheid op Frankrijk en de sociaal-politieke situatie. Dit eerste hoofdstuk lijkt mogelijk te uitvoerig in het kader van de receptie van Spinoza in Argentinië, maar is eigenlijk nog te kort en te schematisch om recht te doen aan 500 jaar geschiedenis van een continent en aan de complexe geschiedenis, de context, de diversiteit en de nuances van de entree en de positie van de westerse filosofie in Latijns Amerika en in Argentinië in het bijzonder. Ik heb me in het kader van dit onderzoek al zoveel mogelijk moeten beperken en de voorstelling van zaken vereenvoudigen. De geschiedenis van Argentinië en zeker ook de geschiedenis van de filosofiebeoefening in dat land zijn weinig bekend. Er niet over schrijven zou echter een nog groter probleem zijn. De relatie ervan met de geschiedenis van de receptie van Spinoza is, dat ik deze laatste beter wil laten 'landen', door iets te laten ervaren van een andere wereld, een andere cultuur, een andere voorgeschiedenis en een andere context. Deze idee sluit aan bij wat de Argentijnse bevrijdingsfilosoof Enrique Dussel schrijft over de Latijns-Amerikaanse filosofen die de Europese filosofen bestuderen: 'Latin Americans who gave themselves to the activity of philosophizing could understand what they read. But they could not give a complete account of *what they did not comprehend*. They lived in a non-European world, but they reflected a philosophy for which reality was European. This 'lack of focus' made Latin American philosophical reflection ambiguous.'²⁶ Misschien is het zinvol dat de situatie waarin de Europese filosofen verkeren eens wordt omgedraaid.

In hoofdstuk 2 volgt een bespreking van deze bevrijdingsfilosofie waarin expliciet de vraag naar de mogelijkheid en de identiteit van een Latijns-Amerikaanse filosofie wordt gesteld en beantwoord. Ik heb in dat debat geen standpunt ingenomen en geef het alleen kort weer. De bevrijdingsfilosofie zelf werd een tijdlang algemeen beschouwd als een kandidaat voor zo'n typisch Latijns-Amerikaanse filosofie. Mijn vraag naar de aard van de Argentijnse Spinozareceptie bleek als een deelvraag opgevat te kunnen worden van deze algemene vraag die ook veel Argentijnse filosofen al een eeuw lang stellen, namelijk die naar de identiteit of eigenheid van een Argentijnse filosofie.

In het eerste driekwart van de 20^e eeuw was er een niet zo duidelijk te benoemen 'spoor' van Spinoza, en daaraan is hoofdstuk 3 gewijd. Dat spoor bleek echter zo klein, gevarieerd en weinig onderscheidend, dat het weliswaar onderdeel van de receptiegeschiedenis van Spinoza in Argentinië is, maar niet apart verklaard hoeft te worden. Bovendien betreft dit inderdaad een 'spoor', dat wil zeggen dat het alleen korte publicaties over Spinoza of enkele vermeldingen van Spinoza in ander werk betreft, of zelfs alleen een impliciete verwijzing naar Spinoza's filosofie.

Na dit vroege spoor was de belangrijkste ontdekking in verband met de receptie van Spinoza in Argentinië het bestaan van een eerdere en deels gelijktijdige joodse receptie in het eerste driekwart van de 20^e eeuw. In het begin van de 20^e eeuw was Argentinië het meest welvarende en meest Europese land van Latijns-Amerika, tenminste als men kijkt naar de hoofdstad Buenos Aires. En tegelijk was het een land met uitgestrekte nog niet ontgonnen landstroken. Argentinië werd het immigratieland bij uitstek, en onder de immigranten waren veel joden uit Oost-Europa die leden onder de vervolging door de tsaren. Zij brachten Spinoza naar Argentinië. De relatief grote joodse gemeenschap in Argentinië heeft een eerste Spinozareceptie voortgebracht, en daaraan is hoofdstuk 4 gewijd. Deze joodse receptie van Spinoza in de 20^e eeuw is dus om twee redenen opgenomen, hoewel ze inhoudelijk buiten mijn vraagstelling naar de samenhang van *passies en politiek* bleek te vallen. Om de belangstelling voor Spinoza in Argentinië - die niet exclusief, maar wel opvallend is - te verklaren, bleek de specifieke factor van immigratieland, en dan met name voor talrijke joden vanuit Oost-Europa van belang. En hoewel ik was begonnen met de vraag naar de receptie na 1980, was ook de ontsluiting van de algehele

²⁶ Enrique Dussel, 'Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents'. In: Eduardo Mendieta (red.), *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Indianapolis: Indiana University Press, 2003, pp. 11-53.

receptie van Spinoza in Argentinië, hoe die ook zou blijken te zijn, een doel van mijn studie. De joodse receptie vormt een wezenlijk, karakteristiek en interessant onderdeel van de geschiedenis van de Spinozastudies in Argentinië. Ze laat bovendien zien dat de receptie van Spinoza na 1980 niet uit de lucht is komen vallen, en ook dat er sprake is van een zekere continuïteit. Deze eerdere receptie is, omdat ze in het eerste driekwart van de vorige eeuw plaats vond en haar publicaties niet gemakkelijk verkrijgbaar of te raadplegen zijn, nauwelijks bekend. Geen enkele publicatie, ook niet het vierdelige standaardwerk van León Dujovne, is immers vertaald.²⁷ Tot aan 1977 zijn praktisch alle uitgaven en vertalingen van Spinoza's werken in Argentinië joods, evenals de secundaire literatuur over Spinoza. De joodse receptie in vertalingen, zelfstandige uitgaven en eigen tijdschriften vormt werkelijk het andere Argentijnse gezicht van Spinoza. Er bleken twee Argentijnse gezichten van Spinoza te zijn: het joodse en het passioneel-politieke. Toch handhaaf ik voor deze studie de titel *Het Argentijnse gezicht van Spinoza*, omdat een gezicht ook meerdere uitdrukkingen kan hebben, en het onderscheid tussen deze beide recepties gaandeweg het onderzoek zelfs minder strikt bleek te zijn dan het aanvankelijk leek.

III. De derde deelvraag betreft de omvang en aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980: *Wat is de omvang en de aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?*

In deel III beschrijf ik de omvang en de aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 die ik het eerst op het spoor was gekomen. Subvragen die uit deze deelvraag zijn afgeleid betreffen de relatie met en het onderscheid van deze generatie met de eerste joodse receptie en de aard en omvang van de invloed van de Franse Spinozaonderzoekers. De Franse 'wending naar de politiek' in de Spinozastudies vanaf de jaren '60 is inderdaad in de Argentijnse Spinozastudies vanaf de jaren '80, met name na het omverwerpen van de dictatuur in 1983, gerecipieerd. Maar de belangrijkste subvraag betrof de verbreidheid van een lezing van Spinoza waarin *passies en politiek* een rol spelen in deze generatie, en nog strikter de lezing van Spinoza als een 'passionalist'. Hoewel deze lezing van Spinoza bij een aantal filosofen duidelijk aanwezig is, bleek daarnaast toch sprake van grote diversiteit en blijkt ook de 'joodse receptie' nog door te werken.

In hoofdstuk 1 bespreek ik een drietal filosofen die al langer en veel over Spinoza hebben gepubliceerd, waaronder de al genoemde en geciteerde Gregorio Kaminsky. In hoofdstuk 2 komen een zestal filosofen aan de orde, die onderling sterk verschillende posities innemen en bij wie het Spinozaonderzoek een minder grote plaats in hun werk en publicaties inneemt. Bij minstens de helft van hen is er sprake van een expliciete verbinding van Spinoza met joodse thema's en filosofie.

Hoofdstuk 3 is voor het grootste deel gewijd aan de eerder geciteerde Diego Tatián, die ik als een centrale figuur beschouw in het recente Spinozaonderzoek, publicaties en activiteiten. Hij is ook de initiator van de meerdaagse internationale Spinoza colloquia die sinds 2004 jaarlijks worden gehouden. Op grond van verschillende criteria (leeftijd, positie, stijl) spreek ik dan ook in dit hoofdstuk 3 van 'weer een nieuwe generatie', namelijk die van de jonge onderzoekers en promovendi die vanaf 2004 de meerderheid vormen op de Spinoza colloquia. Of hun inhoudelijke bijdrage aan het Spinozaonderzoek een werkelijk andere insteek heeft en zij dus een ander aspect van de receptiegeschiedenis van Spinoza in Argentinië gaan vertegenwoordigen is nog niet vast te stellen.

Gaandeweg mijn studie bleek er een onderdeel van de Spinozareceptie van na 1980 te zijn vanuit een niet zuiver filosofische hoek, voor zover men in Argentinië van een zuiver filosofische insteek kan spreken. Het betreft psychoanalytici die over Spinoza publiceren. Aan hen is een apart laatste hoofdstuk 4 gewijd, dat begint met een kort overzicht van de geschiedenis en de aard van de psychoanalyse in Argentinië. De geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië vormt

²⁷ Atilano Dominguez, 'The forgotten book; León Dujovne, Spinoza, su vida, su poca, su obra, su influencia, 1941-1945'. *Studia Spinozana* 1(1985), 462-469.

immers ook de voedingsbodem van een aspect van de Spinozareceptie in Argentinië. De psychoanalyse bleek in Argentinië altijd al minder dan in Europa en in de Verenigde Staten exclusief het terrein te zijn geweest van de medische opleidingen en de medische beroepspraktijk en meer het terrein van de filosofische en de psychologische opleidingen en praktijk. In Argentinië neemt de psychoanalyse een belangrijke plaats in, zowel in de psychologie en in de psychotherapie als in de media en in het dagelijkse leven. Het is dus niet verwonderlijk dat ook filosofen en intellectuelen in het algemeen in Argentinië zowel in hun publicaties als in hun activiteiten opvallend vaak dwarsverbanden bleken te hebben met de psychoanalyse en met psychoanalytici. Maar de meest expliciete koppeling van Spinoza aan Freud en aan de psychoanalyse kwam voor in publicaties van in de praktijk werkzame psychoanalytici. Dit onderdeel van de receptie van Spinoza in Argentinië bleek ook met het oog op het thema *passies en politiek* relevant. Deze receptie van Spinoza in Argentinië kwam ik op het spoor door een derde Argentijnse publicatie met een titel waarin *passies en macht (poder)* bij Spinoza voorkwam. Dit boek was van de hand van de psychoanalyticus Enrique Carpintero, en verschenen in 2003.²⁸ In de inleiding van het in 2006 verschenen 'Zwartboek van de psychoanalyse' is te lezen dat er twee landen op de wereld zijn waar de psychoanalyse nog belangrijk wordt gevonden: Frankrijk en Argentinië.²⁹ Ik wist al dat naast de belangstelling voor de politieke filosofie van Spinoza, de Franse en de Argentijnse Spinozaonderzoekers ook de belangstelling voor de psychoanalyse deelden. Ten slotte kreeg mijn idee dat *passies en politiek* een typisch Argentijnse insteek is nog bevestiging uit onverwachte hoek. Ik las over een boek van een politiek actieve Franse psychoanalyticus, Miguel Benasayag. Het boek had als titel *De trieste passies*, een duidelijke verwijzing naar Spinoza.³⁰ Pas toen ik het boek in handen had, bleek Benasayag een joodse Argentijn te zijn, die in de tijd van de dictatuur (1976-1983) als politiek gevangene naar Frankrijk was uitgewezen. Hij is momenteel zowel in Frankrijk werkzaam als in Argentinië actief, onder andere samen met de universitair docent filosofie in Buenos Aires, Diego Sztulwark. Deze geeft onder meer aan leraren in opleiding trainingen waardoor zij een 'spinozistische educatie' kunnen realiseren.³¹ Genoemde psychoanalytici en Sztulwark beperken zich niet tot hun werk en publicaties, maar richten samen met anderen allerlei netwerken en collectieven op. Zij doen dat expliciet vanuit de spinozistische idee dat samenwerking meer macht en meer vreugde produceert, en men daarvoor niet hoeft te wachten tot de hele maatschappij veranderd is.

Besluit

In mijn besluit vat ik de resultaten van mijn onderzoek, waarvan ik in de drie voorliggende delen van mijn studie verslag heb gedaan, kort samen. Ik geef tevens mijn bevindingen weer met betrekking tot de vraag of de receptie van Spinoza na 1980 betreffende de samenhang van 'passies en politiek' een adequate lezing van Spinoza is. Op grond van mijn synthese in deel I van Spinoza's politieke filosofie, zijn filosofie van de affecten en de samenhang tussen beide, beargumenteer ik dat de lezing van Spinoza als een 'passionalist', die door het merendeel van de besproken filosofen en intellectuelen van de 'tweede generatie' na 1980 in Argentinië in meer of mindere mate wordt gedeeld, gerechtvaardigd is. Deze lezing van Spinoza wordt ook door de Argentijnse psychoanalytici die over Spinoza hebben gepubliceerd bevestigd. En net als het geval

²⁸ Enrique Carpintero, *La alegría de lo Necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía, 2003.

²⁹ Catherine Meyer en Mikkel Borch-Jacobsen (red.), *Le Livre Noir de la psychoanalyse; vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Ed. des Arènes, 2005; Idem, *El libro negro del psicoanálisis*, Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

³⁰ Miguel Benasayag en Gérard Schmit, *Les passions tristes; Souffrance psychique et crise social*, vert. uit het Spaans, Paris: La Découverte, 2003.

³¹ Diego Sztulwark en Duschatzky, S., '¿Que puede una escuela?', Buenos Aires: Del estante editorial, 2005.

was bij de eerdere joodse receptie van Spinoza wordt ook deze interpretatie ingezet en gebruikt in een politiek project. De vraag in hoeverre daarmee - in beide gevallen - recht wordt gedaan aan de filosofie van Spinoza zal ik gedeeltelijk ontkennend beantwoorden.

Tot slot bespreek ik of en hoe het kennisnemen van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 bijdraagt aan een vollediger en adequater begrip van de filosofie van Spinoza, met name op het punt van de intrinsieke samenhang van zijn politieke filosofie en de filosofie van de passies, ofwel van passies en politiek in de werkelijkheid.

De receptie van Spinoza in Argentinië bleek minder eenduidig te zijn dan ik aanvankelijk vermoedde, maar daarom niet minder interessant voor het Spinozaonderzoek. Evenals elders in de wereld bestaan er ook in Argentinië meerdere gezichten van Spinoza.

DEEL I. SPINOZA OVER PASSIES EN POLITIEK

Inleiding

In deze studie wil ik de samenhang van Spinoza's theorie van de affecten met zijn politieke filosofie verhelderen. Ik ga daarbij in deel I uit van wat Spinoza zelf over de affecten en over politiek heeft geschreven. In hoofdstuk 1 van dit deel geef ik eerst Spinoza's politieke filosofie weer als een samenhangend geheel. Ik laat zien wat hij met name in drie van zijn werken schrijft over politiek, en welke begrippen hij in dat kader gebruikt. De drie werken waartoe ik mij heb beperkt zijn de *Tractatus theologico-politicus* (TTP, *Theologisch-politiek traktaat*), de *Ethica* en de *Tractatus politicus* (TP, *Politiek traktaat*). Tevens zal ik aangeven hoe Spinoza deze begrippen omschrijft. Vaak verschilt zijn omschrijving van de gangbare in de filosofische traditie en gebruikt hij een term ook anders dan men gewend is in het dagelijkse taalgebruik. Spinoza schrijft in zijn *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*) over het belang van een goede definitie en wat de voorwaarden daarvan zijn.³² Een volmaakte definitie geeft de 'particuliere affirmatieve essentie' van een ding weer en somt juist niet 'enige onontbeerlijke eigenschappen' daarvan op. Bij een veroorzaakt ding zal de definitie zijn naaste oorzaak moeten omvatten, en alle eigenschappen van dit ding moeten daaruit begrepen kunnen worden. De definities van de afzonderlijke dingen moeten in overeenstemming zijn met elkaar en liefst afgeleid worden van de eerste oorzaak.³³ Gezien deze strenge eisen aan een goede definitie gebruik ik het woord 'omschrijving' en niet 'definitie' wanneer het over Spinoza's woordgebruik gaat.

Mijn vertrekpunt is Spinoza's politieke filosofie, en mijn vraag daarbij is welke rol de affecten, en met name de passies, daarin spelen. Daarom geef ik in hoofdstuk 1 eerst zijn politieke filosofie globaal weer, en daarna ga ik op een zevental thema's daarvan verder in. Na het bespreken van de politieke filosofie, geef ik in hoofdstuk 2 Spinoza's filosofie van de affecten, waaronder de passies, weer. Ook daarbij bespreek ik eerst zijn filosofie van de affecten in het algemeen. Vervolgens ga ik dieper in op de verschillende termen en op de manier waarop deze in de drie voor deze studie gekozen werken voorkomen. Ik bekijk de begrippen in de drie hierboven vermelde werken afzonderlijk. In hoofdstuk 3 van dit eerste deel laat ik zien waar Spinoza in deze drie werken de menselijke passies in verband brengt met politiek, en hoe hij dat doet. Ik maak daarbij gebruik van een driedeling, te weten de rol van de passies in het ontstaan van de staat, de rol van de passies in het voortbestaan van de staat en de passies gerelateerd aan het doel van de staat. Een onderscheid maken tussen deze drie kan wel, maar het scheiden van elkaar is niet mogelijk, zoals zal blijken.

Eerst zal ik in deze inleiding de drie geschriften die ik voor mijn verheldering ga gebruiken positioneren in Spinoza's leven en ten opzichte van zijn andere werken die ik relatief weinig in mijn verheldering zal betrekken. De drie geschriften die ik heb gekozen zijn, zoals gezegd, de *Tractatus theologico-politicus* (gepubliceerd in 1670), de *Ethica* (postuum uitgegeven in het jaar van zijn overlijden (1677) en de *Tractatus politicus* (onvoltooid, tegelijk met de *Ethica* postuum gepubliceerd in 1677).³⁴ De jaartallen van publicatie geven niet precies de chronologische

³² Verwijzing verder als TIE; geciteerd wordt uit de vertaling van Theo Verbeek, Groningen: Historische Uitgeverij, 2002.

³³ TIE, p. 77-80.

³⁴ Verwijzingen verder als:

TTP; geciteerd wordt uit de vertaling van F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997;

Ethica; geciteerd wordt uit de vertaling van Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979, waarbij de delen door mij worden aangegeven met I t/m V hoewel Van Suchtelen Eerste t/m Vijfde deel gebruikt;

TP (1985); als geciteerd wordt uit de vertaling van W.N.A. Klever, Amsterdam: Boom, 1985;

TP (1901); als geciteerd wordt uit de vertaling van W. Meijer, Amsterdam: S.L. van Looy, 1901.

volgorde aan waarin Spinoza er aan werkte. Hij maakte voortdurend nieuwe versies die hij aan vrienden en leerlingen gaf, ter lezing en bespreking. Spinoza schreef zijn werken in het Latijn, maar veel werd direct door vrienden in het Nederlands vertaald, omdat er ook een paar onder hen waren die niet of nauwelijks Latijn kenden. Tijdens zijn leven is maar één werk, over de beginselen der wijsbegeerte volgens Descartes, onder zijn eigen naam gepubliceerd, in 1663, en één werk, de *Tractatus theologico-politicus* in 1670, anoniem. Het laatstgenoemde boek werd in 1674 verboden. Spinoza heeft daarna alleen nog de *Ethica* voltooid, maar niet willen uitgeven, omdat het hem te risikant leek. Deze is pas met al het ander aanwezig en nog niet gepubliceerd werk na zijn dood uitgegeven in de *Opera posthuma* en in de Nederlandse vertaling daarvan, de *Nagelate schriften*. Ik geef hieronder een korte schets van al zijn werken voor ik uitgebreider inga op de drie geschriften waarop ik mijn weergave en interpretatie baseer.

De inleiding in de filosofie van Descartes heeft als titel *Renati Des Cartes. Principiorum Philosophiae René Descartes Pars I, & II, More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem* (PPC, *De beginselen van de wijsbegeerte. Deel I en II in meetkundige trant uiteengezet*) door Benedictus de Spinoza, Amsterdammer. De titel gaat nog verder: tevens van dezelfde schrijver *Cogitata Metaphysica* (CM, *Metafysische gedachten*) waarin moeilijke kwesties die zich voordoen zowel in het algemene als in het bijzondere deel van de metafysica kort worden verklaard. Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1663.³⁵ Spinoza geeft Descartes nauwkeurig weer, verbetert zelfs zijn argumentatie, maar is het niet met hem eens. Dat blijkt uit de volgende stellingen, die zijn vriend Lodewijk Meyer in de aan de tekst voorafgaande ‘hartelijke groet aan de oprechte lezer’ weergeeft: Spinoza ziet de wil niet zoals Descartes, onderscheiden van het intellect. Bovendien erkent hij geen vrije wil, noch in god noch in de mens. God is voor Spinoza niet onlichamelijk. De uitgebreidheid, die bij Descartes evenals het denken een substantie is, is immers voor Spinoza een van de twee attributen van de éne substantie, die hij god noemt. En die god gaat bij Spinoza ‘het menselijk bevattingvermogen’ ook niet te boven, zoals bij Descartes.

Het kleine, onvoltooid gebleven, traktaat dat later de titel *Verhandeling over de verbetering van het verstand* heeft gekregen, is ook een vroeg werk. Spinoza schreef aan dit traktaat toen hij in Rijnsburg woonde, en had geen plannen het uit te geven.³⁶ Hij wilde een kenleer ontwikkelen, echter niet met het doel intellectuele waarheid te bereiken, zoals Descartes, maar het ware goed, de stabiele vreugde waarmee ‘het bewustzijn van de eenheid van de ziel met de hele Natuur’ gepaard gaat. Ofwel ‘inzien, dat al wat geschiedt, plaats grijpt volgens een eeuwige orde en vaste natuurwetten...Het hoogste goed echter is, zover te komen dat men, zo mogelijk met andere enkelingen samen zulk een aard verkrijgt.’³⁷ En voor dat laatste vindt Spinoza een zodanige samenleving noodzakelijk, dat het voor zoveel mogelijk mensen gemakkelijker en zekerder is om ditzelfde te bereiken, en tot hetzelfde inzicht te komen als hij. Uiteindelijk is de *Verhandeling* pas kort na Spinoza’s dood uitgegeven in de al genoemde *Opera posthuma* en de Nederlandse vertaling daarvan, de *Nagelate schriften*.

Een andere vroege, en ook onvoltooide verhandeling, de *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand*, die soms als een voorstudie van de *Ethica*, op niet-geometrische wijze geschreven, wordt beschouwd, is pas in de 19e eeuw in zeventiende-eeuws Nederlands en gekopieerd teruggevonden.³⁸ Een van Spinoza’s vrienden, Jarig Jelles, die de voorrede bij de *Opera posthuma* schreef, ging er daarin al van uit dat er nog geschriften van Spinoza in omloop waren die

³⁵ In: Spinoza, *Korte geschriften*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1982, p. 23-220. Verwijzing naar de *Korte verhandeling* verder als KV; geciteerd wordt uit de tekstverzorging van F. Mignini in deze uitgave van de *Korte geschriften*.

³⁶ Brief 6 in *Briefwisseling*, vert. uit het Latijn, inl. en aantekeningen door F. Akkerman, H.G. Hubbeling en A.G. Westerbrink, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977. Verwijzing verder als *Briefwisseling*; geciteerd wordt uit deze uitgave.

³⁷ KV, p. 447.

³⁸ KV, p. 223-225.

niet in de uitgave waren opgenomen. De *Korte verhandeling* begint net als de *Ethica* met God. Daarna bespreekt Spinoza de verschillende vormen van kennen: de waan, geloven, weten en klare kennis. En tenslotte gaat het over de aandoeningen. Ironisch en prachtig in oud-Nederlands staat hier in 'klare taal' soms al wat in de *Ethica* op geometrische wijze wetenschappelijker, maar ook afstandelijker staat. God is *causa sui*, oorzaak van zichzelf, 'want van de Niet komt geen Iet...En daarom isser nu in de Natuur geen scheppen, maar alleen genereren'. En 'dat God, het gene hy doet, zoude kunnen laten te doen, ontkennen wy...Het welk zommige voor laster en verkleininge achten: doch dit seggen komt hervoor, om dat niet regt begrepen wort, waarin de Ware Vrijheid bestaat...de welke geenzins is, zo zy waanen, namentlyk in iets goets of kwaats te kunnen doen of laten...(maar)dat God niet en kan laten te doen, het geene hy doet'.³⁹ Of om het nog eens anders te zeggen: 'alle dingen en werken die in de Natuur zyn, die zyn volmaakt...Goet en Kwaat, of *zonden*, en zyn dat, niet anders als wyzen van denken, en geenzins *eenige zaaken* off *iets* dat *wezentlykheid* heeft...'.⁴⁰ Niet alleen zijn goed en kwaad slechts 'denkdingen', ook is het zo dat 'de (Passien) Lydinge uyt de waan komen te ontstaan'.⁴¹ Bijvoorbeeld uit de waanidee dat in vergankelijke zaken het hoogste goed schuil gaat, zoals Spinoza in de aanhef van de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* heeft betoogd. 'Ergo zo volgt onwederspreekelyk dat iemand die syn verstand wel gebruykt, in geen droefheid kan vervallen'.⁴²

Spinoza is in 1656, 23 jaar oud, uit de joodse gemeenschap verbannen, en woonde vanaf 1661 in Rijnsburg. In 1663 hadden zijn Amsterdams vrienden – waarmee hij zijn hele leven intensief contact bleef houden - al delen van de tekst van de *Ethica* in hun bezit, die ze met elkaar bespraken. In 1665 moet het werk bijna voltooid zijn geweest, met dezelfde onderwerpen als in de later gepubliceerde versie, maar in drie in plaats van in vijf delen geordend. Na 1665 heeft Spinoza nog steeds wijzigingen aangebracht, tot hij in 1675 in een brief schrijft dat het werk drukklaar is, maar dat hij het niet wil publiceren. Uit brieven van september en oktober 1665 weten we dat Spinoza op dat moment serieus bezig was aan het *Theologisch-politiek traktaat*. Gezien de thematiek en problematiek van dat boek is het waarschijnlijk dat hij er veel eerder, misschien rondom de verbanning, al aan begonnen was. Op het *Theologisch-politiek traktaat* kom ik straks meer uitvoerig terug, evenals op de *Ethica* en op het *Politiek traktaat*.

Het voorwerk voor de *Ethica*, ofwel de eerdere versie van de *Ethica*, de al genoemde *Korte verhandeling*, circuleerde in 1663 onder Spinoza's vrienden. Daarna heeft Spinoza voortdurend verbeteringen en aanvullingen aangebracht en de indeling gewijzigd. Tussen 1665 en 1670 heeft hij het werk eraan ook min of meer stilgelegd om het *Theologisch-politiek traktaat* te schrijven. In de *Ethica* gebruikt hij een traditionele filosofische en theologische terminologie, maar vult de begrippen compleet anders in. Hij schetst een weg naar een nieuwe levens(in)richting, en doet dat in een mathematische vorm.

Van het *Politiek traktaat* ten slotte is het aannemelijk dat Spinoza daaraan pas begonnen is na het drukklaar maken van de *Ethica* in 1675, omdat hij al in het begin van het *Politiek traktaat* naar beide eerdere boeken verwijst.⁴³ Hij geeft in dit traktaat een expliciete politieke theorie. Het manuscript is door zijn dood afgebroken bij het begin van de beschrijving van de democratie.

In de *Opera posthuma* en de *Nagelate schriften* zijn 75 brieven van en aan Spinoza opgenomen. In de Nederlandse uitgave van 1977 zijn dat er 88, waarvan 50 door Spinoza geschreven. Omdat brieven in de 17^e eeuw ook de functie hadden van wetenschappelijke en filosofische verhandelingen, zijn bij overschrijving door derden en bij de uitgave in 1677 de

³⁹ KV, Deel I, cap. II, (8) en Deel I, cap. IV.

⁴⁰ KV, Deel I, cap. VI, (9).

⁴¹ KV, Deel II, cap. III, (1).

⁴² KV, Deel II, cap. VII, (3).

⁴³ B. de Spinoza, *Staatkundig vertoog*. Vert. W. Meijer, Amsterdam: S.L. van Looy, 1901; *Benedictus de Spinoza; Hoofdstukken uit de Politieke verhandeling*. (Hoofdstukken I t/m VII, art. 17) Inl., vert. en commentaar van W. N.A. Klever, Meppel, Amsterdam: Boom, 1985.

persoonlijke mededelingen aan begin en einde meestal weggelaten. Daardoor leveren ook de brieven niet veel informatie op over het leven en de vriendenkring van Spinoza.

De brieven verhelderen wel sommige aspecten van zijn filosofie, omdat hij vaak in eenvoudige taal en met voorbeelden uitleg geeft aan correspondenten die hem om toelichting vragen of het op een bepaald punt niet met hem eens zijn.

Spinoza heeft ten slotte ook een *Compendium grammatices linguae Hebraeae* (Hebreeuwse grammatica) geschreven, die nooit in het Nederlands is vertaald. Het is onduidelijk in welke periode van zijn leven Spinoza deze schreef. Mogelijk al vroeg, als resultaat van zijn joodse opvoeding en scholing, of ten tijde van het schrijven van het *Theologisch-politiek traktaat*, toen hij intensief met de teksten uit het Oude Testament bezig was. Het kan echter ook aan het einde van zijn leven zijn geweest, omdat zijn vriend Jarig Jelles schrijft dat Spinoza het werk door zijn dood niet heeft kunnen voltooien.

Het Theologisch-politiek traktaat

Na deze algemene informatie bespreek ik hieronder de drie werken die voor mijn onderzoek belangrijk zijn meer uitvoerig. Het *Theologisch-politiek traktaat* werd uitgegeven met een uitgebreide ondertitel en een citaat uit Johannes, dit om de politici en de predikanten gerust te stellen. Voor alle zekerheid verscheen het boek ook nog anoniem, en met een gefingeerde plaats en naam van de uitgever. Het boek was echter gewoon in Amsterdam bij zijn vaste uitgever en vriend Jan Rieuwertsz gedrukt. Op de titelpagina in de Nederlandse vertaling staat: *Het Theologisch-politiek traktaat bevattende een aantal uiteenzettingen, waarin wordt aangetoond dat men de vrijheid van filosoferen niet alleen kan toestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat men haar niet kan opheffen zonder tevens de vrede in de staat en zelfs de vroomheid op te heffen. De eerste brief van Johannes, hoofdstuk 4, vers 13: Hieraan onderkennen wij dat wij in God blijven en God in ons, dat hij ons van zijn geest gegeven heeft.* Te Hamburg bij Heinrich Künraht, 1670.⁴⁴ Het boek werd in 1674 - samen met onder andere de *Leviathan* van Hobbes - door het Hof van Holland verboden, vanwege de 'Godslasterlijke en zielverderfelijke ongefundeerde en gevaarlijke stellingen en gruwelen, tot nadeel van de ware religie en de kerkdienst'. In een brief aan Henry Oldenburg uit 1665 schrijft Spinoza hem zijn motieven om dit traktaat te schrijven. Drie beweegredenen heeft hij: de vooroordelen van de theologen, die 'voor de mensen een belemmering zijn zich op de filosofie toe te leggen', de herhaaldelijke beschuldigingen aan zijn adres van atheïsme, en 'de vrijheid om te filosoferen en te zeggen wat we denken; voor deze vrijheid die hier vanwege het al te grote gezag en de brutaliteit van de predikanten op alle mogelijke manieren wordt onderdrukt, wens ik met alle middelen op te komen'.⁴⁴

De hoofdstukken 1 t/m 15 vormen het theologische deel van het boek, waarin Spinoza gedetailleerd het Oude Testament analyseert en onder andere betoogt dat wonderen niet bestaan en de profeten spreken naar gelang hun verbeelding. De kern van de 'ware religie', liefde en gerechtigheid, kan daardoor ook het volk bereiken. Spinoza maakt in dit werk een onderscheid tussen filosofie en wetenschap waarbij de waarheid in het geding is aan de ene kant, en godsdienst, theologie en zijn eigen idee van een 'universele ware religie' waarbij het gaat om gehoorzaamheid en vroomheid, aan de andere kant. Het specifiek politieke deel van de *TTP* beslaat de hoofdstukken 16 t/m 20, die volgen op hoofdstuk 15, waarin Spinoza heeft aangetoond dat en hoe filosofie van de theologie moet worden onderscheiden en gescheiden. Geen van de twee is aan de ander dienstbaar, ze hebben elk hun eigen terrein, respectievelijk waarheid en vroomheid, en kunnen dus ook niet met elkaar in tegenspraak zijn. Hij stelt dat er geen bedreiging kan uitgaan van de filosofie voor de ware religie - die niet hetzelfde is als de theologie -, noch van de religie voor de filosofie. Alleen als men ze met elkaar verwart heeft dat nadelige en schadelijke gevolgen. De schrift of openbaring is op zich zeer nuttig omdat zij veel

⁴⁴ *Briefwisseling*, brief 30 aan Henry Oldenburg, p. 226.

mensen die niet onder leiding van de rede kunnen leven een grote troost heeft geboden en kan bieden. Spinoza bekritiseert wel de theologen, met name de calvinisten en contraremonstranten, die het vrije denken belemmeren, doordat zij de teksten van de schrift geweld aandoen om daarmee het volk te onderwerpen. Hun weten is een pseudo-weten, en zij gebruiken zogenaamde religieuze argumenten om bijgeloof in stand te houden, en om met hun macht over de geesten ook politieke macht te krijgen. Zij geven eerst een bepaalde interpretatie van de godsdienst die dient als een politieke ideologie en introduceren daarna nieuwe dogma's die ze als goddelijk laten doorgaan om hun verkeerde letterlijke uitleg te kunnen verklaren. Daardoor perverteren en usurperen zij de ware religie, en zodoende krijgen zij macht. Zij wijzen andere interpretaties af, en stellen de filosofie, het 'natuurlijke licht' als niet-vroom voor. Menselijke uitvindingen en verbeelding worden als goddelijke openbaring voorgesteld. Zo wordt geloof tot bijgeloof. Hierdoor ruïneren de theologen zowel de filosofie als de religie, en maken ze de vrijheid van denken onmogelijk. Dat dit mogelijk is heeft zijn wortels in de aard van de mens zelf, in de onwetendheid, de verbeelding en de passies. Mensen kennen immers vaak niet de werkelijke oorzaken van wat gebeurt, noch van hun eigen handelen. Spinoza breidt het onderscheid tussen filosofie en theologie verder uit naar het onderscheid tussen filosofie, wetenschap en politiek aan de ene kant, en godsdienst en theologie, maar ook zijn eigen idee van een 'universele ware religie', aan de andere kant. Bij de laatste drie gaat het immers om gehoorzaamheid en vroomheid, en niet om de waarheid. Zowel filosofie als wetenschap en politiek gaan uit – als ze tenminste doen waar ze voor bedoeld zijn - van de mens zoals hij is, en niet zoals hij zou moeten zijn. In hoofdstuk 16 t/m 20 behandelt Spinoza de verhouding van godsdienst en politiek. Alleen de religieuze en politieke vrijheid van handelen, nooit die van denken en spreken, kan en moet soms door de staat worden beperkt, juist als mogelijksvoorwaarde voor individuele vrije meningsvorming.

De Ethica

In deel 1 van de *Ethica* laat Spinoza zien dat er slechts één substantie of zijnde is, dat men zowel natuur als god kan noemen. Spinoza onderscheidt daarbij god als de 'naturerende natuur', of eeuwige 'energie', van de 'genatureerde natuur' die wij kennen als het 'al wat is', het universum. God heeft oneindig veel eigenschappen of attributen, waarvan wij mensen er twee kennen, omdat we er zelf ook deel aan hebben: uitgebreidheid en denken. Anders dan de dualist Descartes die uitging van twee onafhankelijke substanties, denken en uitgebreidheid, is Spinoza's metafysica een monisme. Hij gaat uit van één substantie, die zowel fysiek als denkend is. Van al wat is, is geweest en zal zijn, bestaat eeuwig een idee of formule in het oneindige verstand gods, ook als mensen deze nog niet kennen. De natuurwetten die de mens in principe allemaal kan kennen vormen verticale causale ketens, oneindige reeksen van oorzaken en gevolgen. Zij zijn als het ware uitdrukkingen van de 'formules' in het oneindige verstand gods. In de tijdelijke natuur, die niet door god geschapen is, maar noodzakelijk, immanent, uit hem voortkomt, gebeurt alles door de werking van die concrete natuurwetten. Dat betekent dat alles – behalve god of de natuur zelf, die oorzaak van zichzelf (*causa sui*) is - gevolg van een of meerdere voorafgaande oorzaken is, en dus nooit toevallig. Dat betekent ook dat elke gebeurtenis of situatie in principe te begrijpen is, en dat wil zeggen dat de oorzaak of beter de oorzaken ervan wel in principe, maar niet in de praktijk, allemaal te kennen zijn. Onder oorzaak verstaat Spinoza, anders dan Aristoteles, alleen werkoorzaak (*causa efficiens*), dat betekent dat de gevolgen uitsluitend te begrijpen zijn als effecten vanuit een voorafgaand iets, en niet vanuit een vooropgezet doel (*causa finalis*) of bedoeling. Deze opvatting heeft verregaande consequenties: alles is bepaald, er bestaat geen toeval, alles wat is en gebeurt is in zich volmaakt, er bestaat geen objectief ethisch goed en kwaad, het leven heeft geen zin en geen doel of bestemming. In deel II van de *Ethica* over de werking van de menselijke geest blijkt het wereldbeeld van Spinoza ook verstrekkende gevolgen te hebben voor zijn opvatting van de mens: deze is een radicale eenheid van lichaam en geest, heeft geen vrije wil, is een van de vele verschijningsvormen (*modi*) van al wat is en neemt géén bijzondere plaats in de natuur in. Ook in

de mens gebeurt alles, zowel lichamelijk als geestelijk, overeenkomstig de werking van de natuurwetten, als gevolg van eerdere en door ons in principe te kennen oorzaken. In deel III, IV en V tenslotte heeft Spinoza het verder alleen over mensen, die hij nog wel met *res* (ding of zaak) blijft aanduiden. Hij beschrijft hoe de affecten ontstaan en wat hun aard is, en dat mensen meestal onderhevig zijn aan de passieve affecten, ofwel de passies. Anderzijds hebben zij wel de mogelijkheid om het heil, de ware vrijheid en het werkelijke geluk, te bereiken, dat bestaat uit een leven onder leiding van de rede, en de daarmee gepaard gaande stabiele vreugde.

Het Politiek traktaat

Na het voltooiën in 1675 van de *Ethica* is Spinoza begonnen aan wat zijn laatste werk zou worden, het *Politiek traktaat*, waarin hij zijn politieke theorie concreet uitwerkt.⁴⁵ Hij beschrijft eerst de algemene grondslagen van het politieke gebeuren, uitgaande van de mens zoals hij is: een wezen dat poogt te volharden in het bestaan en altijd aan aandoeningen onderhevig is. Hij onderscheidt en bespreekt vervolgens de drie regeringsvormen, te weten de machtsuitoefening over anderen door één (door geboorte), door velen (door uitverkiezing), en door allen (die aan wettelijke voorwaarden voldoen), respectievelijk de monarchie, de aristocratie en de democratie. Hij werkt de eerste twee heel gedetailleerd en concreet uit. Aan de uitvoerige beschrijving van de laatste is hij niet meer toegekomen. Spinoza zelf noemt, zoals gezegd, in het begin van het *Politiek traktaat* ook alleen zijn twee andere werken die in deze studie besproken worden, en geeft kort de relatie daarvan aan met het *TP*. 'In ons *Godgeleerd-staatkundig vertoog* hebben wij over het Natuurrecht en het (Burger-of) Staatsrecht gesproken terwijl wij in onze *Ethiek* hebben uiteengezet, wat zonde, wat verdienste, wat rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid is en ten slotte ook aantoonde waarin 's mensen vrijheid bestaat.'⁴⁶ 'Dat overigens lof en blaam aandoeningen zijn van blijdschap en droefheid, gepaard aan de gedachte aan menselijke macht of onmacht als oorzaak, hebben wij in onze *Ethiek* uiteengezet.'⁴⁷ Meteen daarna begint hij een nieuw hoofdstuk en kondigt aan dat hij eerst gaat behandelen 'wat tot de Staatsregeling in 't algemeen behoort', en daarna de 'drie soorten van Staatregelingen' die er zijn 'in bijzonderheden gaat bespreken'.⁴⁸

⁴⁵ In deze tekst wordt de gangbare afkorting *TP* gebruikt; *TP* (1901) als geciteerd wordt uit de Nederlandse vertaling van Meijer (1901), *Staatkundig vertoog*; Meijer vertaalt daarin de *TTP* als *Godgeleerd-staatkundig vertoog*.

⁴⁶ *TP* (1901), hfst. II, par. 1.

⁴⁷ Idem, hfst. II, par. 24.

⁴⁸ Idem, hfst. III, par. 1.

Hoofdstuk 1. Spinoza's politieke filosofie

1.1. Inleiding

Spinoza is lang niet of nauwelijks in verband gebracht met politieke filosofie. Spinoza was de filosoof van de *Ethica*. Toch heeft hij in al zijn geschriften aandacht voor het samenleven van mensen en voor het aandeel van de macht(hebbers) in vrede, veiligheid en vrijheid in de staat, en daarmee in het leven van individuele mensen. Zoals ik al in de inleiding heb geschreven, is er sinds de zestiger jaren van de vorige eeuw sprake van een heropleving van de belangstelling voor Spinoza, dankzij met name Franse filosofen en psychoanalytici als Althusser, Balibar, Lacan en Deleuze. Hun 'lezing van Spinoza' vanuit Marx en Freud leidde tot meer aandacht voor zijn politieke en psychologische filosofie.

Spinoza's politieke filosofie gaat uit van 'de mens zoals hij is, en niet zoals hij zou moeten zijn'. Daarin komt hij overeen met Machiavelli, wiens werk hij bestudeerd had, en die hij in zijn *Politiek traktaat* een 'uiterst scherpzinnig en wijs man' noemt. Het verschijnsel 'macht' neemt ook bij Spinoza een centrale plaats in zijn filosofie in. Alle eindige dingen, waaronder ook mensen, hebben als manifestatie van de goddelijke natuur macht, en pogen daarmee te volharden in hun bestaan. Wanneer individuen zich aaneensluiten en een menigte vormen, hebben zij meer macht. Elke staatsvorm is een dynamische machtsverhouding tussen de overheid en de menigte. Spinoza's gelijkstelling van recht aan macht en zijn stelling dat iedereen altijd uit is op wat als eigen belang wordt opgevat, roepen nog altijd vragen en bezwaren op. Dat doet zeker ook zijn conclusie dat niemand zich derhalve aan beloften en afspraken kan houden zodra hij meent dat verbreken van een belofte voordeliger is.

Al in zijn onvoltooid gebleven vroege werk, de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, stelt Spinoza dat het samen met andere mensen genieten van het 'ware goed' uiteindelijk het 'hoogste goed' is.⁴⁹ Het 'ware goed' is gelegen in het gelukmakende besef van de eenheid van onze geest met al wat is. Maar dit is nog niet het hoogst bereikbare. 'En voorts een zodanige samenleving te vormen als wenselijk is, opdat zovelen als mogelijk is daartoe zo gemakkelijk mogelijk en veilig geraken. Dit betekent dat het ook van belang is voor mijn geluk mij ervoor in te spannen dat vele anderen hetzelfde inzicht hebben als ik zodat hun inzicht en verlangen geheel met mijn inzicht en verlangen overeenkomen.'⁵⁰ In deze *Verhandeling* heeft Spinoza het ook over wetenschappen als mechanica, geneeskunde en opvoedkunde die nuttig zijn om het leven in de samenleving te vergemakkelijken en te veraangename. Ze kunnen ons gedeeltelijk bevrijden van de afhankelijkheid van de ons omringende natuur en dat is vooruitgang. Later schetst Spinoza in *Ethica*, deel IV een model van het samenleven van vrije mensen. Hij beschrijft het leven 'onder leiding van de rede' en het nut daarvan. Hij benadrukt daarbij meer de sociale voordelen daarvan dan de individuele. Die laatste, vooral de affectieve gelukzaligheid, worden pas in het tweede gedeelte van deel V van de *Ethica* beschreven.

Politiek is voor Spinoza het terrein van de rede, en hij gebruikt de term 'rede' wat minder verheven dan onder filosofen vanaf de 18^e eeuw doorgaans gebruikelijk is. De rede is als tweede vorm van kennen na(ast) de verbeelding (ideologie) en vóór de intuïtieve kennis (inzicht) instrumenteel. De rede leert ons wat schadelijk (slecht) en nuttig (goed) is met betrekking tot ons zelfbehoud. De rede is niet op zich waardevol, maar handig omdat ze ons waardevolle kennis verschaft, die de kans op overleven en op een aangenaam leven vergroot. Daarom is politiek ook bij uitstek het terrein van de rede. Ze kan dus niet het uitgangspunt zijn bij het ontstaan van een staat, zoals we zullen zien. Ze speelt wel een belangrijke rol in haar voortbestaan en in het

⁴⁹ Theo Zweerman (m.m.v. Paul Juffermans), *Spinoza's Inleiding tot de filosofie; Ethiek als verhuiskunde*, Amsterdam: Boom, 2006.

⁵⁰ Idem, p. 20.

bereiken van haar doel. Het doel van de staat is voor Spinoza veiligheid, zekerheid en rust en daarmee het faciliteren van alles wat het leven gemakkelijker en aangenamer kan maken. De ontwikkeling van handel, wetenschap, onderwijs, kunsten en filosofiebeoefening horen daar bij.

Over politiek in 'engere' zin zoals wij nu praten over politieke partijen en politieke besluitvorming schrijft Spinoza niet. Zowel in het *Theologisch-politiek traktaat* als in het door zijn dood onvoltooid gebleven *Politiek traktaat* schrijft Spinoza over de 'grondslagen van het staatkundig leven', uitgaande van zijn mensbeeld. In het *Politiek traktaat* schrijft hij daarnaast gedetailleerd over de verschillende manieren om een staat in te richten, met organen, instituties en raden. Hij beschrijft tot in de kleinste details wie daar deel van uitmaken en hoe lang de zittingstermijn is. Hoewel de term 'politiek' in de titel van allebei zijn 'politieke' geschriften voorkomt, wordt het begrip in de traktaten zelf nauwelijks gebruikt.

Nu volgt eerst een weergave van Spinoza's 'grondslagen van het staatkundig leven'. Daarna wordt de overgang – al of niet expliciet - van een natuurtoestand naar een burgerlijke toestand besproken, en wat die laatste inhoudt. Dan bespreek ik een aantal thema's waar Spinoza uitgesproken ideeën over heeft en die vaak tot misverstanden aanleiding geven. Dat zijn achtereenvolgens: de identificatie van recht en macht, zijn veelvuldig gebruik van de term 'volk', zijn opvatting van democratie, van vrijheid van meningsuiting en van de verhouding tussen kerk en staat. Vooral zijn benadering van de laatste drie thema's verklaart mede het feit dat Spinoza's naam recentelijk geregeld vermeld wordt in de media, in politieke discussies, in debatten over de verhouding godsdienst en politiek, over de multiculturele samenleving en over tolerantie en de vrijheid van denken. Met name zijn pleidooi voor de radicale vrijheid van denken naast zijn opvatting dat de staat de godsdienstuitoefening moet controleren en zo nodig beperken, lijkt een directe deelname aan het actuele debat. Sinds een paar jaar wordt Spinoza in met name Franse publicaties ook in verband gebracht met sociale wetenschappen en economie.⁵¹

1.2. De algemene grondslagen van de staat

In hoofdstuk 16 van het *Theologisch-politiek traktaat* zet Spinoza de grondslagen van het staatkundig leven in het algemeen uiteen, en hij neemt daarbij de democratische staatsvorm als voorbeeld. Spinoza vindt het voldoende om de grondslagen van alleen de democratische staatsvorm nader te bekijken. Hij schrijft dat hij ook liever alleen over de democratie wil spreken, omdat die zijns inziens 'de meest natuurlijke is en het meest de vrijheid benadert die de natuur aan eenieder toestaat'.⁵² In hoofdstuk 16 definieert hij ook meteen een aantal begrippen die volgens hem in een politieke filosofie en theorie gebruikt worden. Wat opvalt is dat hij regelmatig nogal afstandelijk schrijft over het gangbare taalgebruik. Soms laat hij in het midden of hij de daarin gehanteerde termen adequaat vindt, en soms maakt hij duidelijk dat hij er zelf iets anders onder verstaat. En af en toe schrijft hij dat het er niet toe doet hoe men iets noemt, als maar duidelijk is over welke zaak het gaat.

Het woord 'societas' betekent samenleving in algemene en neutrale zin. In de Nederlandse vertalingen wordt het in de *TTP* vertaald met '[staats]gemeenschap' (Akkerman), 'maatschappij' (Meijer) of 'gezelligheid' (Glazemaker). Spinoza gebruikt het begrip 'societas' op die plaatsen in de context van zijn pleidooi voor een bundeling van krachten, met behulp van wetten.⁵³ Veel vaker gebruikt Spinoza echter de begrippen 'civitas' en 'status civilis'. En dat doet hij in de context van een gemeenschap die al gegrond is op wetgeving en de macht heeft zich te

⁵¹ Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain; Essai d'antropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006; Yves Citton en Frédéric Lordon (red), *Spinoza et les sciences sociales; De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.

⁵² *TTP*, p. 356.

⁵³ *TTP*, hfdst. III, p. 140 en hfdst. V, p. 176, 177.

handhaven. Deze gemeenschap noemt men volgens Spinoza een staat (*civitas*).⁵⁴ Akkerman vertaalt dit begrip soms met ‘politieke gemeenschap’.⁵⁵

Spinoza onderscheidt de ‘*status civilis*’, de burgerlijke toestand in het algemeen, van de ‘*status naturalis*’, de natuurtoestand. In een ‘*status civilis*’ heerst het ‘*jus civile*’ ofwel het ‘*jus civitatis*’, te vertalen met burgerlijk recht, ofwel het recht voor zover dat geldt *in* de burgerlijke toestand. De termen burgerrecht en burgerschapsrecht suggereren dat burgers als zodanig rechten hebben, en dat is precies wat Spinoza niet bedoelt.⁵⁶ Dit is te vergelijken met het onderscheid tussen menselijk recht (door mensen ingestelde wetten) en mensenrechten (die suggereren dat mensen van nature rechten hebben). Ook dat laatste is niet wat Spinoza meent.

Alleen waar een werkelijke staatsmacht is - waarvoor Spinoza het woord *imperium* gebruikt, door Akkerman soms vertaald met ‘staat’, soms ook met ‘politieke gemeenschap’, - kan men van een ‘*status civilis*’ spreken. Spinoza lijkt een subtiel onderscheid te maken in zijn terminologie tussen de burgerlijke toestand als een politieke gemeenschap met burgerschapsrecht, en de staatsmacht die de handhaving van dat recht ook kan afdwingen. Als die laatste ontbreekt valt men echter terug in een ‘*status naturalis*’. Dat zou betekenen dat een politieke gemeenschap zonder staatsmacht een fictie is. Hetzelfde onderscheid komt terug in de twee aspecten waaronder men de inwoners van een staat kan bezien. De inwoners van een staat heten burgers (*cives*) voor zover zij burgerrechten hebben, en daardoor profiteren van het leven in de staat. Zij worden onderdanen (*subditos*) genoemd voor zover zij verplichtingen hebben in en aan de staat. Ook hier zou het dan niet mogelijk zijn om alleen te profiteren, dus burger te zijn, zonder (afdwingbare) verplichtingen te hebben, dus ook onderdaan te zijn. Dat verklaart ook dat het meest gebruikte begrip voor staat het al genoemde begrip ‘*imperium*’ (rijk) is, waarmee Spinoza altijd de staatsmacht, het ‘geweld’, ofwel de feitelijke overmacht van de staat aangeeft, zonder welke er geen sprake is van een staat. De hoogste overheid, welke de wetten kan uitvaardigen en voorschrijven en – heel belangrijk voor Spinoza - kan handhaven, noemt hij de ‘*summa potestas*’. Het recht, dat wil zeggen, de macht, van de particuliere staatsburger is hetzelfde als zijn vrijheid. Die vrijheid is de vrijheid om zich feitelijk, zowel in de natuurtoestand als in de staat door te zetten, en dus valt ze samen met het vermogen, ofwel de macht om zich te handhaven en zich verder te ontwikkelen.

Onrecht bestaat niet in de natuurtoestand, want dat zou onmacht zijn en onmacht betekent voor Spinoza ‘niets’. Wat er is, is altijd macht. Wat er is, is een bestaand onderdeel van een machtsverhouding. In die machtsverhouding staat aan de ene kant overmacht, en er staat geen gebrek aan macht aan de andere kant, maar - iets bestaands met - minder macht. Een gebrek is namelijk niet iets, want ‘gebrek’ betekent juist een *er-niet-zijn*. Onrecht bestaat wel – maar alleen in een andere betekenis, namelijk gedrag bekeken vanuit het positieve recht in de staatkundige orde. Onrecht is dan gedrag dat in strijd is met het in de staat geldende positieve recht. (On)rechtvaardig is het (niet) geven wat iemand krachtens een juiste interpretatie van de geldende wetten toekomt. Ontologisch bestaat er dus ook geen onrecht, alleen juridisch, op grond van een te sanctioneren afspraak om bepaald gedrag zo te noemen.

Spinoza maakt in de *TTP* expliciet onderscheid tussen verschillende soorten wetten. Eerst maakt hij een onderscheid tussen wetten die noodzakelijk volgen uit de natuur of aard van iets enerzijds en wetten die ontstaan uit een wilsbesluit van mensen, om hun zaken prettiger en veiliger te regelen anderzijds. Uiteindelijk hangen deze menselijke wetten, als manifestaties van het positieve recht, ook af van de universele wetten van de natuur, die de mensen er immers toe aanzetten om alles zoveel mogelijk in hun voordeel te regelen. Ze kunnen weliswaar iets van mensen vragen of iets verbieden wat tegen de natuurwetmatigheden ingaat; Spinoza geeft daar zelf voorbeelden van. Maar dat feit is zelf een manifestatie van een natuurwetmatigheid: de

⁵⁴ *Ethica* IV, st. 37.

⁵⁵ *TTP*, hfdst. XVI, p. 359.

⁵⁶ Hans Gribnau, ‘De macht van het recht. Spinoza’s bijdrage aan de rechtstheorie.’ *Nederlands Juristenblad* (NJB), (1992), 43, 1443-1451.

overheid verwacht er voordeel van. In de praktijk zullen deze wetten volgens Spinoza dan ook niet werken, en juist ten koste gaan van de gehoorzaamheid en daarmee van de effectiviteit en stabiliteit. Ze zullen uiteindelijk tegen de (macht van de) wetgever werken.

Na het onderscheid tussen menselijke wetten en natuurnoodzakelijke wetmatigheden stelt Spinoza de natuurnoodzakelijke (dus slechts in overdrachtelijke zin ‘wet’ genoemde) wetten gelijk aan de goddelijke wet. Deze *lex Dei sive lex divina* betekent bij hem iets heel anders dan de zogenaamde goddelijke wet voor de gelovige. De goddelijke wet die samenvalt met de natuurwet(matigheid) kan door de mens niet worden overtreden. Spinoza noemt deze wet ook *lex divina naturalis* (de natuurlijke goddelijke wet), die ‘... universeel is of alle mensen gemeen...’, en afgeleid wordt uit de universele menselijke natuur.⁵⁷ Daarnaast onderscheidt Spinoza een ander gebruik van de term ‘goddelijke wet’, dat hij niet afwijst, hoewel ze alleen zo *genoemd* wordt; dit gebruik komt in de praktijk weinig voor. Het voorbeeld dat hij geeft betreft Mozes. De door Mozes ingestelde wet is weliswaar niet universeel, maar kan ‘... toch wet van God of goddelijke wet genoemd worden, aangezien wij geloven dat zij door het profetische licht is bekrachtigd.’⁵⁸ Deze vereist echter geen ceremonieën en geloof in geschiedenisverhalen, dus valt ze in haar kern samen met de natuurlijke goddelijke wet die door het ‘natuurlijke licht van de rede’ te kennen is. Deze moet weer onderscheiden worden van wat de meeste mensen als goddelijke wetten beschouwen. Een persoonlijke god die als wetgever wordt gezien beschouwt Spinoza als bijgeloof.

Natuurrecht is voor Spinoza hetzelfde als de werking van de noodzakelijke natuurwetten of de natuurlijke goddelijke wet. Wanneer men in een andere zin spreekt over ‘rechten’ en ‘onrecht(vaardig)’ in een staat heeft dat alleen betekenis in het licht van het positieve recht. Het positieve, door menselijke wilsbesluiten tot stand gekomen recht dat door de staatsmacht is ingesteld, is in tegenstelling tot de natuurlijke goddelijke wet wel te overtreden, ook als er sancties op staan. Het is zaak dat de staat zodanige sancties kan opleggen dat het merendeel van de burgers van het overtreden van deze menselijke wetten afziet. Ook de goddelijke wet waarop (bij)gelovige mensen zich beroepen kan worden overtreden. Iedereen kan over de goddelijke wil, die wet zou zijn, van alles beweren en daardoor schendt dit beroep op deze goddelijke wet het doel van de staat, namelijk de eendracht en de veiligheid. Daarom heeft de staat het recht, dat wil zeggen de macht om over godsdienstige zaken te beslissen. Ook inzake ‘heilige zaken’ moet ze met sancties gehoorzaamheid aan de burgerlijke wetgeving afdwingen. Het positieve recht van de staat (*jus civile*) strekt zich ook uit over de godsdienst, het zogenaamde goddelijke recht, en sacrale zaken. ‘Toen ik boven zei dat zij die de staatsmacht in handen hebben als enigen het recht hebben tot alles, en dat alle recht uitsluitend van hun beslissing afhangt, bedoelde ik niet slechts het [profane] recht, maar ook het heilige recht. Want ook van dit laatste moeten zij de vertolkers en verdedigers zijn.’⁵⁹

Dat zonde en gehoorzaamheid, rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid alleen in de staat bestaan, schrijft Spinoza ook in de *Ethica*. De eerste keer dat hij in dat werk over de staat spreekt is in deel IV, stelling 37. Het door hem eerder genoemde onderscheid tussen mensen die er uit aandrift naar streven dat anderen leven naar hun zin, en degenen die er vriendelijk naar streven anderen door de Rede te leiden, trekt Spinoza door naar het onderscheid tussen godsdienst en vroomheid.⁶⁰ Alles wat we wensen en doen waarvan wij zelf oorzaak zijn vanuit onze voorstelling of kennis van god, rekent hij tot de *religio* (godsdienst). De begeerte om goed te doen die voortkomt uit het onder leiding van de rede leven, noemt Spinoza *pietatem* (vroomheid). Onder leiding van de rede leven betekent ook vrienden willen maken, ofwel eerbaar zijn, en wat tegenstrijdig is met het aangaan van vriendschap is smadelijk.⁶¹ En dan volgt de in deze context

⁵⁷ *TTP*, hfdst. IV, p. 159 [6].

⁵⁸ *TTP*, hfdst. IV, p. 159 [5].

⁵⁹ *TTP*, hfdst. XIX, p. 408.

⁶⁰ Zie ook: *Ethica* IV, hfdst. XV, p. 271.

⁶¹ Zie ook: *Ethica* IV, hfdst. XII, p. 270.

op zichzelf staande zin: ‘Welke, behalve deze zaken, de grondslagen van de staat zijn, heb ik reeds aangetoond.’⁶² Dat heeft Spinoza niet in de *Ethica* zelf gedaan, maar in de *TTP*. In opm. II van dezelfde stelling behandelt Spinoza verdienste en zonde, recht en onrecht. Hij zal in de *TP* naar deze relatief korte tekst verwijzen om aan te geven wat hij in de *Ethica* al behandeld heeft betreffende het natuurrecht. ‘In ons *Godgeleerd-staatkundig vertoog* hebben wij over het Natuurrecht en het (Burger-of) Staatsrecht gesproken terwijl wij in onze *Ethiek* hebben uiteengezet, wat zonde, wat verdienste, wat rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid is en ten slotte ook aantoonde waarin ’s mensen vrijheid bestaat.’⁶³

In het *Politiek traktaat* schrijft Spinoza over de algemene grondslagen van de staat. Dit onderwerp beslaat de eerste hoofdstukken, die meestal de enige zijn die gelezen worden, omdat alleen deze in een moderne Nederlandse vertaling zijn uitgegeven. De rest van het *Politiek traktaat* is minder bekend. De ondertitel van de *TP* luidt: ‘...waarin wordt aangetoond, hoe een maatschappij waar een vorst regeert (*Societas, ubi Imperium Monarchicum*) zoowel als een gemeenschap waar de regeering aan eenige der aanzienlijkste burgers is toevertrouwd (*Societas, ubi Optimi imperant*) moet worden ingericht om alle dwingelandij te voorkomen en ongestoorde rust en vrijheid aan alle burgers te verzekeren.’ Het doel van de staat is in deze ondertitel meteen duidelijk neergezet: vrijheid van dwang en dus van angst, stabiliteit, en de mogelijkheid voor iedereen tot zelfrealisatie. Kennelijk veronderstelt Spinoza dat deze vrijheid en stabiliteit in de democratie geen betoog behoeven, maar een tautologie zouden opleveren.

De *TP* begint met het woord *affectus* (gemoedsaandoeningen), en dat is illustratief voor Spinoza’s opvatting over de grondslagen van de burgerlijke staat. Spinoza gaat er van uit dat er een natuurlijke grondslag is voor een staatordening. Mensen zullen altijd op de een of andere manier een gemeenschap vormen en daarbij iets regelen met elkaar. Dat kan niet door de rede komen, want als iedereen daardoor geleid werd zou er geen regeling nodig zijn. Dat mensen ergens ‘samen uit moeten komen’ en afspraken maken, komt juist omdat niet iedereen van nature, uit zichzelf, tot dezelfde gedragingen geneigd is.⁶⁴

In het *Politiek traktaat*, hoofdstuk III, definieert Spinoza de begrippen die hij gebruikt, zoals hij dat ook in het *Theologisch-politiek traktaat*, hoofdstuk 16 en in de *Ethica* IV, st. 37 heeft gedaan. Een staat (*civitas*) definieert hij nu als een burgerlijke toestand (*status civilis*) waar een regering ofwel een staatsregeling (*imperium*) is, het doet er niet toe van welke soort. Hij noemt ook hier het al eerder beschreven onderscheid tussen ‘burgers’, waarvan de omschrijving identiek is aan die in de *Ethica*, en onderdanen, te weten de mensen voor zover zij verplicht zijn aan de staatsinstellingen en wetten te gehoorzamen. Spinoza laat zich niet erover uit of dit (de voorrechten van de staat genieten en de plicht om te gehoorzamen) twee aspecten zijn van alle mensen binnen de staat, of dat het mogelijk is dat er onderdanen zijn die geen burger zijn. Het lijkt mij in elk geval onlosmakelijk aan elkaar gekoppeld, omdat het grootste voordeel van de staat de veiligheid is, waarvan niemand lijkt uitgesloten te kunnen worden. Deze wordt juist mogelijk door de plicht tot gehoorzaamheid van allen.

De regering of staatsmacht (*imperium*) is belast met alle zaken van de staat (*res publica*), het algemeen belang ofwel gemene best. De hoogste macht is niets anders dan het natuurrecht, maar nu niet meer van de enkeling, ‘...maar van een menigte mensen die als ’t ware door één geest geleid wordt’.⁶⁵ Hier is ‘als ’t ware’ volgens mij bedoeld als een metafoor (*veluti = als het ware*) en niet letterlijk, zoals in de voorrede van de *TTP*. Daar betekent het ‘tot een zeker punt’ (*quaedam*), dat zich wel degelijk in de werkelijkheid bevindt.⁶⁶ Het is niet mogelijk dat de staat recht, dat wil zeggen macht - anders heeft hij immers niets dan woorden gegeven - aan een andere persoon overdraagt. Deze persoon met macht zou dan verdeeldheid in de staat brengen en daarmee

⁶² *Ethica* IV, st. 37, opm.I, p. 236.

⁶³ *TP* (1901), hfdst. II, par. 1.

⁶⁴ *TP* (1901), hfdst. II, par. 5, p. 9.

⁶⁵ Idem, hfdst. III, par. 2, p. 24.

⁶⁶ *TTP*, voorrede, p. 92 (noot 71).

ondergraaft de staat zichzelf. Dit is in de *TTP* Spinoza's argument om de overheid ook in kerkelijke zaken het laatste woord te geven, en aan kerkelijke functionarissen geen politieke macht te geven.

Vanaf hoofdstuk VI gaat Spinoza van algemene grondslagen over naar gedetailleerd uitgewerkte beschrijvingen van de drie regeringsvormen die volgens hem de meest gangbare en levensvatbare zijn, te weten de monarchie (de alleenheerschappij), de aristocratie (de regentenheerschappij) en de democratie (de volksregering).⁶⁷ Hij geeft concrete richtlijnen en adviezen voor het inrichten van een stabiele staat. Hoewel hoofdstuk VI *Over de alleenheerschappij* heet, zijn paragraaf 1 tot en met 8 van dit hoofdstuk nog algemeen en daarom kan Spinoza paragraaf 8 dan ook als volgt besluiten: 'Welke nu deze grondslagen van den eenhoofdigen regeeringsvorm zijn, zal ik eerst kortelijk uiteenzetten terwijl ik ze daarna naar volgorde zal behandelen.'⁶⁸ Daarna volgt inderdaad pas de beschrijving van de regeringsvorm monarchie, die als volgt begint: 'Eerst moet men een of meer steden stichten en met muren voorzien...' en waarvan de rest van paragraaf VI en hoofdstuk VII samen precies evenveel pagina's beslaan als de voorgaande zes hoofdstukken met de algemene politiek-filosofische grondslagen. De hoofdstukken VIII tot en met X over de aristocratie zijn nog aanzienlijk langer en tot slot volgen amper twee pagina's over de democratie, het begin van hoofdstuk XI. '*Reliqua desiderantur*' staat er onder de afgebroken tekst. Wie dit er ook onder heeft geschreven, zijn huisbaas of een van zijn vrienden die zijn onvoltooide geschrift na zijn dood vonden, of een vriend die het drukbaar maakte voor de *Opera posthuma*, hij had gelijk. Inderdaad, hoe gewenst zou het vervolg zijn geweest!

1.3. De overgang van natuurtoestand naar een burgerlijke staat

Zoals we hierboven hebben gezien maakt Spinoza onderscheid tussen verschillende soorten recht of wet. De goddelijke wet, ofwel de natuurwet(matigheid) is niet te overtreden en niet buiten werking te zetten, en ook niet over te dragen. Dat laatste is belangrijk in verband met de vraag naar het verschil tussen een natuurtoestand en een burgerlijke staat. Daarbij gaat het niet om het verschil tussen de ene of de andere concrete toestand in de praktijk. De vraag is niet of mensen zich in de natuurtoestand anders gedragen dan in de burgerlijke toestand. Het gaat om een fundamentele – filosofische of theoretische – vraag, namelijk of en zo ja, in hoeverre er van een overgang van de ene naar de andere toestand sprake kan zijn en of er een wezenlijk verschil tussen beide toestanden kan bestaan. Spinoza is er ook in de *TTP* duidelijk over dat de goddelijke wet of natuurwet, die werkoorzaak van alles is, ook van de menselijke aard, eeuwig is. Spinoza maakt hier onderscheid tussen het natuurrecht dat 'zover reikt als ieders begeerte en kracht zich uitstrekt' en het recht op het gebruik of verdedigen daarvan. In de staat is alleen dit laatste recht over te dragen samen met de bevoegdheid ofwel de feitelijke macht die een mens in de staat kan uitoefenen. En zelfs dat is nooit totaal over te dragen zonder op te houden mens te zijn. Het gevolg is dat niemand volstrekt is te beroven van het natuurlijke recht zelf, en blijft hij dat 'tot op zeker punt' behouden. Dat kan stilzwijgend zijn of afgedwongen bij de machthebbers. Er is dus sprake van *jure* als natuurrecht in de zin van feitelijke macht of kracht. En in de staat is er sprake van *potestas* als macht, bevoegdheid, die altijd feitelijk te effectueren is door de 'machthebbers' in die staat. Als dat effectueren mogelijk is, is de onderdaan 'gehouden' - niet moreel maar op straffe van sancties - om de toezegging gestand te doen dat hij de eigen macht niet zal gebruiken, ofwel: het recht (*jure*) niet in eigen hand zal nemen. Als deze mogelijkheid tot dwang van de kant van de staat er niet is, vallen de individuen automatisch terug op het natuurrecht, want dan heeft de staat hen niets te bieden. Ze heeft dan en geen natuurlijke kracht en geen bevoegdheid, maar ze bestaat

⁶⁷ *TP* (1901), hfdst. VI, par. 9 e.v.

⁶⁸ Idem, hfdst. VI, par. 8, p. 51; het zijn ook deze hoofdstukken, plus hfdst. VII (ook over de monarchie) t/m het begin van par. 17, die zijn vertaald en uitgegeven door W.N.A. Klever in *Hoofdstukken uit de Politieke verhandeling*, Amsterdam, Meppel: Boom, 1985.

alleen uit woorden, het is gezag, ofwel bluf. Het recht waar Spinoza over schrijft heeft dus altijd te maken ofwel met natuurwetmatigheden ofwel met afgesproken juridische wetten. Dat is het positieve recht, en nooit een ideëel of ideaal 'recht' zoals natuurrechtsfilosofen dat verstaan. De burgerlijke staat is een voortzetting van het natuurrecht met andere middelen. Mensen *hebben* van nature geen recht, ze *doen* vanuit hun natuurlijke recht. Spinoza gelooft niet in universele 'mensenrechten', en ook niet in de mens als een 'animal rationale'. Het natuurlijke recht van ieder mens wordt niet bepaald door de gezonde rede, maar door zijn feitelijke streven en kracht.

In verschillende contexten laat Spinoza zien dat de rede wel van belang is voor het wetenschappelijke, objectieve kennen. Door de rede kunnen wij te weten komen wat nuttig en wat schadelijk is voor ons zelfbehoud. Maar de rede – hoe waar haar kennis ook is – heeft op zich geen grote motiverende kracht. Ze is ook niet zomaar bij iedereen aanwezig. De werkelijk gemeenschappelijke natuur waarvan alle mensen blijk geven, is de ontvankelijkheid voor indrukken en daarmee de verbeelding en het ontstaan en de aard van de affecten, zoals Spinoza in de *Ethica* laat zien. De *Ethica* wordt vaak beschouwd als het boek waarin zijn opvattingen over de aard van de mens, altijd onderhevig aan affecten en tegelijk met de mogelijkheid tot individuele bevrijding daarvan, worden beschreven. Maar Spinoza heeft het in de *Ethica* ook over de invloed van de affecten op intermenselijke relaties en van daaruit verklaart hij ook zowel de overgang naar als de voordelen van het leven in gemeenschap. Het is in *Ethica* IV, st.32 dat er voor het eerst sprake is van verhoudingen tussen mensen. Daarvoor heeft Spinoza alleen beschreven hoe de affecten ontstaan, hoe hun aard is en welke psychologische wetten in het hele affectieve gebeuren van een mens werken. Alleen in stelling 18 van het vierde deel schrijft hij in een opmerking, vooruitlopend op het uitvoerig uiteenzetten van de voorschriften van de rede, dat ieder die onder leiding van de rede leeft zijn eigen belang zoekt. Dat wil zeggen dat ieder zoekt wat inderdaad nuttig is om zich in het bestaan te handhaven. In die zin is er 'niets meer nuttig voor de mens dan de mens'.⁶⁹ 'Voor zover de mensen aan lijdingen (*passionibus*) onderworpen zijn kan men niet van hen zeggen dat zij van nature overeenkomen'.⁷⁰ Door lijdingen worden getroffen wil immers zeggen dat er op mensen wordt ingewerkt door de aard van de uitwendige dingen. De aandoeningen die lijdingen zijn kunnen dus niet alleen uit de eigen aard of uit het wezen van de mens worden verklaard. Zoals Spinoza in *Ethica* III, def. I schreef: de mens zelf is van een uitwerking die lijding is, inadequate oorzaak. De aandoening wordt verklaard door de macht van de uitwendige dingen in verhouding tot de onze. De talloze verschillende voorwerpen hebben verschillende inwerkingen op verschillende mensen en ook op dezelfde mens in andere situaties en leeftijd.⁷¹ Niet alleen verschillen mensen in hun aandoeningen die lijdingen zijn, het verschil kan ook zodanig zijn dat mensen er door tegenover elkaar komen te staan. Als twee mensen dezelfde zaak – en ook een mens is bij Spinoza *res*, zaak – lief hebben, komen zij daarin overeen, maar omdat zij verschillen in wie de zaak bezit, en wie niet, kan dat tot haat leiden.⁷² 'Alleen voor zover mensen leven volgens leiding van de Rede, komen zij steeds en noodzakelijk van nature overeen', luidt stelling 35 in deel IV. Het 'voor zover' zij door aandoeningen die lijdingen zijn worden getroffen en het 'voor zover' zij onder leiding van de rede leven, is helaas in de praktijk niet evenredig verdeeld. We hebben al gezien dat mensen van nature wel allemaal aan lijdingen onderworpen zijn, maar niet allemaal van nature door de rede worden geleid. Spinoza geeft daar ook een verklaring voor: 'alle mensen worden geboren in volslagen onwetendheid, en voordat zij de ware wijze van leven kunnen leren en zich de deugd eigen maken, gaat een groot deel van hun leven voorbij, ook al worden ze goed opgevoed'.⁷³ In die opvoeding kan er ook nog van alles misgaan wat het verwerven van redelijke opvattingen betreft, en als men eenmaal een bepaalde opvatting heeft is die later, ondanks nieuwe ervaringen en informatie, moeilijk te

⁶⁹ *Ethica* IV, st. 18, opm., p. 221; zie ook: *Ethica* IV, hfdst. XXVI, p. 274.

⁷⁰ *Ethica* IV, st. 32, p. 229.

⁷¹ *Ethica* IV, st. 33, p. 232.

⁷² *Ethica* IV, st. 34, p. 230-232.

⁷³ *TTP*, p. 349.

veranderen. Daarom 'komt het zelden voor dat de mensen onder leiding van de Rede leven, maar meestal is het met hen zo gesteld, dat zij elkaar benijden en onderling hinderen. Niettemin kunnen zij een eenzaam leven niet goed verdragen, zodat de meesten de definitie volgens welke de mens een sociaal wezen is, ten eerste toelacht; en inderdaad is het een feit, dat uit het gemeenschapsleven van de mensen veel meer voordelen dan nadelen voortvloeien.'⁷⁴

In de *Ethica* maakt Spinoza ook enkele expliciete opmerkingen over de natuurlijke en de maatschappelijke staat van de mens (*statu hominis naturali & civili*), en de overgang van de ene toestand in de andere.⁷⁵ Die overgang heeft direct te maken met het zoeken van eigen voordeel. Iedere mens bestaat volgens het hoogste natuurlijke recht en doet noodzakelijk wat daaruit voortvloeit, dat wil zeggen dat hij oordeelt wat voor hem goed en kwaad is en navenant zijn belang behartigt, zich verdedigt en zich wrekt. Dit zou allemaal kunnen zonder nadeel voor anderen, als mensen onder leiding van de rede zouden leven, maar door de aandoeningen komen zij met elkaar in strijd. Daarom is het noodzakelijk, om in eendracht te leven en elkaar te helpen. Zij zien af van het uitoefenen van dit recht en laten daarmee de intentie zien elkaar niet te benadelen. Hoe kunnen mensen die door aandoeningen worden gedreven dit? Niet door de rede, die zij nu juist ontberen. Maar door een aandoening, en wel 'een andere, tegengesteld aan en sterker dan die welke moet worden bedwongen'.⁷⁶ Mensen kiezen immers noodzakelijk altijd een ingeschat kleiner kwaad dan een groter, ook vanuit een aandoening, bijvoorbeeld angst.⁷⁷ Het is dus mogelijk een gemeenschap (*societas*) te grondvesten en te handhaven met gebruikmaken van de aandoeningen. Maar dan moet er in die gemeenschap een instantie zijn die de werkelijke macht (*potestatem*) heeft om een gemeenschappelijke levenswijze voor te schrijven, en de naleving van die wetten ook daadwerkelijk af te dwingen. 'Zulk een gemeenschap nu, op wet en macht om zich te handhaven gegrond, noemt men een *Staat*, en hen die door haar recht worden beschermd, 'staatsburgers'...' ⁷⁸ Alleen in deze burgerlijke staat is 'zonde' denkbaar, namelijk ongehoorzaamheid aan de wetten van de staat, die dan ook door haar wordt bestraft. Gehoorzaamheid aan de wet is 'verdienste' en daardoor geniet men de voordelen van de staat. Door de wetten in de staat wordt bepaald wat van wie is. Dan pas ontstaat 'eigendom' en ieder 'het zijne' geven en daarmee wordt bepaald wat rechtvaardig en onrechtvaardig is (*justum & injustum*). Mensen die onder leiding van de rede leven streven op bevel van die rede hetzelfde hoogste goed na, dat bestaat uit begrijpen, samen met anderen. Dit goed is voor iedereen te bezitten en het zet mensen dus niet tegen elkaar op. Begrijpen of kennen betekent voor Spinoza de oorzaak van iets kennen. Het ware goed is de oorzaak van alles kennen, dat wil zeggen god kennen. Elke mens die dit goed voor zichzelf begeert wenst het ook andere mensen toe. Dit is echter niet het geval bij mensen die op grond van een gemoedsaandoening willen dat anderen hetzelfde denken, voelen en leven als zij. Dat werkt juist haat en angst in de hand. ⁷⁹

De overgang van ofwel het verschil tussen natuurtoestand en burgerlijke staat, het feit dat mensen door hun affecten elkaars tegenstanders worden en de voordelen van het leven in gemeenschap komen in het *Politiek traktaat* in hoofdstuk II terug. Er wordt in de *TP* meer dan in de *Ethica* de nadruk gelegd op het verenigen van macht, het verenigen van krachten. In de *TTP* en de *Ethica* ging het erover dat iedereen macht overdraagt. Ook wordt in de *TP* de verenigde macht over de omringende natuur ingebracht. Als de omvang van de macht van een regering (*imperium*) wordt bepaald door de macht der menigte, is daarmee al een argument voor de democratie gegeven.⁸⁰ In de *TTP* en in de *Ethica* stelde Spinoza alleen nog dát de regering ofwel de hoogste macht ervoor moest zorgen de wetten te kunnen afdwingen, maar niet hóe.

⁷⁴ *Ethica* IV, st. 35, opm., p. 233; zie ook: *Ethica* IV, hfdst. XIV, p. 271.

⁷⁵ *Ethica* IV, st. 37, opm. II, p. 237.

⁷⁶ *Ethica* IV, st. 7, p. 213.

⁷⁷ *Ethica* III, st. 39, p. 160.

⁷⁸ *Ethica* IV, st. 37, opm. II, p. 238.

⁷⁹ *Ethica* III, st. 37, opm. I, p. 235.

⁸⁰ *TP* (1985), II, art. 17.

In strikte zin kán er bij Spinoza ook geen onderscheid zijn van natuurwetenschap en sociale wetenschappen. Als de mens van nature een ‘sociaal wezen’ is, is de burgerlijke staat een natuurverschijnsel. In de *TP* stelt Spinoza duidelijker dan in de *TTP* en de *Ethica*, dat ‘het natuurrecht, waarbij ieder zijn eigen rechter is’ alleen van staatswege op houdt te bestaan. ‘Met opzet zeg ik *van staatswege*; want gaan wij de zaak nauwkeurig na, dan houdt het natuurrecht van iedereen, in het staatsverband niet op te bestaan. Ieder mensch toch handelt zoowel in den natuurstaat als in den burgerstaat volgens de wetten zijner natuur en zorgt voor zijn eigen belang.’⁸¹ Er verandert wel iets. Net zoals in onze maatschappij het ingeschatte eigenbelang de afweging en daarmee het gedrag verandert bij het zien van een flitspaal. Zo kunnen alle wetten van de staat waaraan sancties worden verbonden de beslissing om zich aan de bevelen van de staat te houden in de hand werken. Spinoza beschrijft dat terecht als een gegeven waardoor men ‘inderdaad geheel naar eigen zin voor eigen veiligheid en voordeel zorgt.’⁸² Mensen verlangen van nature naar een staatsregeling, en die is - als ze op een bepaalde manier gestalte heeft gekregen - onmogelijk af te schaffen. Zij kan alleen van vorm veranderen. Dat verlangen naar een staatsregeling komt niet voort uit de rede, want voor weinig mensen is een leven ‘onder leiding van de rede’ weggelegd. ‘Omdat ten slotte alle mensen, of ze nu barbaren dan wel beschaafd zijn, steeds hun gewoonten verbinden en een burgerlijke samenleving vormen, moeten de oorzaken en natuurlijke fundamenteën van de staat niet gezocht worden in argumenten van de rede, maar worden afgeleid uit de gemeenschappelijke natuur of de conditie van de mensen.’⁸³

Spinoza kan niet anders dan benadrukken dat mensen alleen ‘als het ware’ afstand doen van hun natuurlijke vrijheid en macht, maar die in feite behouden, en dat die natuurlijke vrijheid en macht precies net zo ver blijven reiken als de overmacht van de staat reikt. Ik vind in de *TTP* geen enkele uitspraak op grond waarvan men kan stellen dat Spinoza, in tegenstelling tot in het *Politiek traktaat*, een contracttheorie zou aannemen. Politiek en normatieve ethiek zijn en blijven bij Spinoza twee verschillende zaken, dat wil zeggen dat er nooit, ook niet in de staat, sprake is van een normatieve ethiek. Het zich aan de wet ‘moeten’ houden is een voorwaardelijk moeten: als men dat niet doet, kan de staat ingrijpen. Spinoza stelt juist dat ‘ieder van twee goede dingen dat zal uitkiezen wat hij als het grootste ziet en van twee kwaden wat hem het kleinste lijkt.’ En hij zegt er uitdrukkelijk bij ‘dat wat hem bij zijn keuze het grootste of het kleinste *lijkt*’. Dit *is* niet noodzakelijkerwijs objectief of wetenschappelijk waar, het is zo naar gelang hij oordeelt. ‘Deze wet is zo krachtig in de menselijke natuur gegrift, dat hij moet worden gerangschikt onder de eeuwige waarheden waarvan niemand onkundig kan zijn.’⁸⁴ Geen staat, geen godsdienst en geen positief recht kan tegen deze natuurwet op en haar buiten werking zetten. Hoe kan Spinoza dan geloven in een gehouden zijn aan een contract? Dat doet hij ook niet. Niet alleen werkt dit gegeven zo bij tussenmenselijke relaties, maar ook waar het de overeenkomst bij het inrichten van een staat betreft. Er is dus bij Spinoza geen sprake van een radicale breuk en ook niet van een ‘overdracht’ van recht dat macht is. Een belangrijke passage die mijn idee ondersteunt dat Spinoza zelf ook in de *TTP* al geen contracttheorie aanhangt, is de volgende. ‘Ik laat zien dat niemand werkelijk van dit recht afstand doet, behalve degene die de bevoegdheid om zich te verdedigen aan een ander overdraagt...aangezien echter niemand zichzelf zo van zijn bevoegdheid (*potestate!*) om zich te verdedigen kan ontdoen dat hij ophoudt mens te zijn, kom ik tot de conclusie dat niemand volstrekt beroofd kan worden van zijn natuurlijk recht, maar dat de onderdanen als het ware (*quaedam* = tot op een zeker punt) krachtens het natuurrecht bepaalde rechten houden...’⁸⁵

Precies dezelfde formuleringen als in de *TTP* komen in de *TP* voor. Ook in de *TP* schrijft Spinoza dat een belofte alleen zolang van kracht blijft als degene die de belofte deed niet van

⁸¹ *TP* (1901), hfdst. III, par.3, p. 24-25.

⁸² *Idem*, p. 25.

⁸³ *TP* (1985), I, art 7.

⁸⁴ *TTP*, p. 351.

⁸⁵ *TTP*, voorrede, p. 92.

gezindheid verandert, en dat niemand in staat is iets te doen als hij daar meer nadeel dan voordeel in ziet.⁸⁶ Ook in de *TP* komt de formulering ‘*als het ware* door een geest worden beziel’d voor, wanneer Spinoza schrijft over het erkennen van gemeenschapsrechten. Omdat dit ‘erkennen’ nooit meer dan *als* het ware kan zijn, en niet noodzakelijk *feitelijk* waar is, schrijft hij er meteen bij dat iemand in dat geval met het volle recht gedwongen kan worden. Dat ‘volle recht’ is de wet met de bijbehorende sancties van het positieve recht, en dat maakt het verschil uit met de natuurtoestand, niet het afstand doen van een natuurnoodzakelijkheid.⁸⁷

Spinoza trekt hieruit de conclusie ‘...dat een overeenkomst alleen geldigheid heeft op basis van het belang; als dat wegvalt wordt tegelijkertijd de overeenkomst opgeheven en blijft zij verder zonder uitwerking.’ Daarom moet men trachten ‘...te bereiken dat er uit het verbreken van de te sluiten overeenkomst voor de verbreker meer schade voortvloeit dan nut. Dit moet men vooral laten gelden bij de inrichting van een staat.’⁸⁸

1.4. Recht en macht

Een andere fundamentele idee van Spinoza waar zijn lezers wel eens moeite mee hebben, is de radicale gelijkstelling van recht en macht. Zoals ik al heb geschreven heeft ‘*jus*’ en ‘*jura*’ (recht, juridisch) bij Spinoza – net als ‘*lex*’ en ‘*legibus*’ (wetten, legaal) altijd de betekenis van feitelijk te sanctioneren, dus af te dwingen, recht. *Jus* betekent in de natuurtoestand natuurrecht = kracht. *Jus civile* staat daar tegenover en betekent het positieve recht in de staat. Daarmee beperkt de staat de burgers door middel van sancties in hun natuurrecht. Het begrip *jus* als *civile privatum* wordt daarentegen gebruikt om aan te geven waar de staat géén beperkingen oplegt en de burgers dus vrij laat zich zoveel mogelijk door te zetten zoals het hun beliest.⁸⁹ Maar ook dat *jus civile privatum* bestaat alleen dankzij en in staatsverband, zoals een open plek juist ontstaat door de omheining. Recht is bij Spinoza altijd macht. Dat is zowel het geval bij de goddelijke wet en bij het natuurlijke recht als wanneer het over menselijk, dus positief recht gaat. ‘*Sui juris*’ zijn is belangrijk voor het deel mogen nemen aan het bestuur in die vorm van democratie die Spinoza beschrijft in hoofdstuk XI van het *Politiek traktaat*. Het betekent bij hem ‘eigenmachtig’ zijn, eigen beslissingsbevoegdheid hebben. Hier volgen een paar citaten om deze gelijkstelling van recht en macht te illustreren: ‘...kent de Staat een persoon een recht toe, dan ook de macht, anders heeft ze niets als woorden gegeven...’⁹⁰ Een ander citaat luidt: ‘...het gezag/recht van een staat wordt bepaald door de macht van het volk (*potentia multitudinis*)...’⁹¹ Ook het ‘recht’ van elk individueel mens of ding ‘...strekt zich even ver uit als zijn gedetermineerde kracht...’. ‘Het natuurlijk recht van ieder mens wordt dus niet bepaald door de gezonde rede, maar door zijn streven en door zijn kracht.’ Iemand die een ander iets belooft of een afspraak maakt, heeft nog niets anders gedaan dan ‘woorden ten beste gegeven’, ofwel een intentieverklaring afgegeven en daar kan hij of zij nog op terugkomen. Hij of zij zal er volgens Spinoza zelfs noodzakelijk op terugkomen, op het moment dat hij of zij inziet, denkt, inschat - waar of niet, men kan zich vergissen of misrekenen - dat het verbreken van een belofte meer voordeel oplevert dan het nakomen ervan.⁹² De grote vissen zijn door de natuur gedetermineerd om te zwemmen en om de kleine vissen op te eten. Precies zo zijn de wijze mensen door hun aard gedetermineerd zijn om zich wijs te gedragen en de onwetende mensen door hun onwetendheid om na te jagen wat zij begeren.⁹³ Het natuurrecht

⁸⁶ *TP* (1985), II, art.12.

⁸⁷ *Idem*, II, art.16.

⁸⁸ *TTP*, p. 352.

⁸⁹ *TTP*, p. 357 en noot 9, p. 500.

⁹⁰ *TP* (1985) III, art. 3.

⁹¹ *idem*, III, art. 9.

⁹² *idem*, II, art. 12.

⁹³ *TTP*, p. 347.

‘verbiedt’ alleen wat niemand kan en wat niemand begeert. Alles en dus ook elk mens streeft van nature naar het eigen voortbestaan en houdt van nature alleen rekening met zichzelf.

1.5. Het volk

In de Nederlandse vertalingen van Spinoza’s werken komt het woord ‘volk’ regelmatig voor. Dit kan een verkeerde indruk wekken, omdat het tegenwoordig niet meer in gebruik is, en op zich al een pejoratieve betekenis lijkt te hebben. Het suggereert een onderscheid tussen twee soorten mensen, waarbij ‘het volk’ een mindere soort is. Aan de ene kant wordt zo’n onderscheid inderdaad door veel filosofen – maar niet alleen door hen - gemaakt. Op grond van allerlei criteria zijn tweedelingen gebruikelijk. Ik noem alleen een paar niet- biologische: gelovigen versus heidenen, autochtonen – allochtonen, hoofd - en handarbeiders, kudde- of massamensen versus avant-garde. In de jaren zestig van de vorige eeuw waren tweedelingen ook in sociaal-wetenschappelijke theorieën te vinden. Erich Fromm heeft het over de ‘zelfstandige mens’ tegenover de conformist, Marcuse over de potentieel revolutionaire krachten tegenover de één-dimensionale mens, Maslow over de mensen (1%) die zichzelf realiseren vanuit een groei-behoefte, tegenover de andere 99% die leven vanuit deficiëntie-behoeften. Dit laatste onderscheid komt waarschijnlijk dicht in de buurt van wat in de stoïcijnse filosofie en ook bij Spinoza bedoeld wordt met het onderscheid tussen ‘de wijze’ en ‘het volk’ ofwel de niet-wijzen. Dat de laatsten in elk van de genoemde onderscheidingen in de meerderheid zijn is duidelijk. Vandaar ook de benaming het volk als het gewone of gemene volk, de massa. In het calvinisme werd daarom gesproken van het smalle pad en de brede weg. Alle genoemde tweedelingen geven géén erfelijk verschil (stand) aan en ook geen sociaal-economisch verschil (klasse), hoewel er empirisch wel sprake kan zijn van enige mate van correlatie. Dat laatste blijkt ook in recente theorieën en onderzoeken nog steeds het geval te zijn. Er blijkt bijvoorbeeld een verband te zijn tussen sociaaleconomische klasse en gezondheid, opleidingsniveau en politieke voorkeur. Spinoza heeft het echter juist bij het niet-wijze gedrag (in de zin van ‘slaaf van de passies’ zijn) vaak over de machthebbers, over de rijken, en over mannen. In de politieke filosofie van Spinoza speelt het onderscheid tussen degenen die onder leiding van de rede leven en degenen die handelen vanuit hun affecten, waaronder vooral de passieve affecten ofwel de passies, minder een rol. Dat heeft te maken met zijn basis-overtuiging die hij in het begin van het *Politiek traktaat* formuleert, dat politiek bestaat omdat mensen altijd passionele, en geen redelijke wezens zijn. De belangrijkste politieke consequentie die hij daaruit trekt is dat een overheid gebruik moet maken van de passies. De twee meest relevante passies in de staat zijn hoop en vrees. Het onderscheid in de *Ethica* tussen onder leiding van de rede leven en gedreven worden door passies, is in de politieke filosofie vervangen door het onderscheid - dat ook in de *Ethica* voorkomt - tussen blijdschapspassies en droefheidspassies. De inrichting van een staat moet er zoveel mogelijk op gericht zijn dat mensen op de ene of de andere manier worden aangesproken. De zeldzame wijzen hoeven helemaal niet aangesproken te worden, aan hen is politiek niet besteed. En dit geldt zowel voor de functionarissen als voor de onderdanen.⁹⁴ Toch zijn er ook in de *TP* uitspraken te vinden waarin het tweewegen-model van de *Ethica* doorklinkt. ‘Om een stabiel rijk te krijgen, moeten zijn publieke zaken daarentegen zo geregeld worden, dat degenen die ze moeten beheren, of die nu door de rede geleid worden dan wel door de hartstocht, er niet toe

⁹⁴ A. Fitzek plaatst in zijn *Staatsanschauungen im Wandel der Jahrhunderte II. Von Luther bis zur Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1965) Spinoza als eenling apart tussen de hoofdstukken absolutistische staatstheorie en leer van de volkssoevereiniteit in, onder de titel: *Ein staatstheoretische Einzelgänger*. (p. 70-75) Hij noemt Spinoza anti-monarchist, anti-klerikaal en anti-revolutionair omdat voor hem de staat alleen maar een kleiner kwaad is dan een volledige anarchie. Als meest opvallende kenmerk van Spinoza’s staatsopvatting noemt hij het principe dat de staat zo georganiseerd moet zijn dat ook de machthebbers niet gewetenloos kunnen handelen.

kunnen worden gebracht te kwader trouw te zijn of slecht te handelen.⁹⁵ Voor de veiligheid van het rijk doet het niet ter zake met welke mentaliteit mensen er toe gebracht worden de zaken correct te beheren, als ze maar correct beheerd worden. En als de onderdanen zich maar aan de wet houden, om welke reden dan ook. Spinoza gebruikt het model van twee wegen op verschillende gebieden en manieren. Het komt soms neer op het onderscheid tussen de weg van de wijze versus de weg van het volk, die echter bijna of helemaal hetzelfde effect kunnen hebben. De weg van de wijze is altijd dezelfde: door middel van inzicht, intuïtieve kennis, onmiddellijk en direct. De weg van de niet-wijze (de meerderheid, het volk) kan via verschillende omwegen gaan, te weten via godsdienst, moraal, wetten en passies. Het effect van beide wegen kan een bepaald gedrag zijn, waaronder sociaal wenselijk gedrag, of een bepaalde gemoedstoestand, waaronder ook de gelukzaligheid. Matheron spreekt in dit verband over religie als het heil voor de onwetenden.⁹⁶ Het tweewegen-model komt bij Spinoza voor in zijn opvatting over openbaringsgodsdienst en bijgeloof versus de 'ware religie'. Wanneer Spinoza in de *TTP* laat zien dat de goddelijke wet (de natuur) en het natuurlijke licht (de rede) hetzelfde beogen als de kernboodschap van de openbaring, schrijft hij: '...het schijnt te betekenen dat God Adam heeft opgedragen het goede te doen en na te streven onder het aspect van het goede en niet voor zover dit het tegendeel is van het kwade, dat wil zeggen: om het goede na te streven uit liefde voor het goede en niet uit vrees voor het kwade. Wie immers, zoals wij reeds hebben aangetoond, het goede doet uit ware kennis van het goede en uit liefde, die handelt vrij en met een standvastig gemoed; wie het echter uit vrees voor het kwade doet, die handelt door het kwade gedwongen en als een slaaf: hij leeft onder de heerschappij van een ander.'⁹⁷

In Spinoza's kenleer is het tweewegen-model te vinden in het onderscheid tussen verbeelding versus rede en intuïtie. In zijn theorie van de affecten zit het onderscheid, zoals al gezegd, in de tweedeling actieve versus passieve affecten. Deze variant kan weer uit twee wegen binnen de passieve affecten (passies) bestaan, namelijk de blijdschapspassies en de droefheidspassies. Spinoza's filosofische ethiek onderscheidt zich fundamenteel van het geloof in een absoluut moreel goed en kwaad. Goed en kwaad ontstaan evenals recht en onrecht samen met de staat. De wijze is aan gene zijde van goed en kwaad in deze gangbare betekenis, maar deze wijze is zeldzaam. In Spinoza's politieke filosofie blijkt het tweewegen-model vooral uit het gehoorzamen aan de wetten uit angst voor sancties enerzijds versus het handelen uit hoop op beloning, ofwel in dit leven ofwel in een hiernamaals. De democratie kenmerkt zich volgens Spinoza uit meer blijdschapspassies (hoop) dan droefheidspassies (vrees). Het gedrag kan er hetzelfde uitzien, maar de motivering ervoor is een wezenlijke andere.

Ik meen dat Spinoza's tweewegen-model opgevat kan worden als onderdeel van een hedendaagse motivatietheorie. Dat blijkt uit het feit dat hij oog heeft voor het effect, voor wat het oplevert, zonder een moreel oordeel te vellen. Het klopt ook met zijn afwijzen van doelloorzaken en een vrije wil. Het woord 'motiveren' verwijst naar een werkoorzaak. Mensen kunnen worden genoopt tot iets, aangestuurd door een interne motivatie, dat wil zeggen uit inzicht en uit eigen kracht ofwel door een externe drijfveer, dat wil zeggen als gevolg van een sanctie, de verwachting van anderen en hun aangeleerde geweten of rolpatronen. Beide soorten motivatie zijn bepaalde (gedetermineerde) verschijningsvormen van dezelfde menselijke natuur. De intrinsieke motivatie is altijd en bij iedereen dezelfde. De extrinsieke motivatie kent vele varianten. Binnen de fundamentele tweedeling intrinsiek versus extrinsiek zijn onderverdelingen aan te brengen in de verschillende vormen van extrinsiek gemotiveerd zijn, zoals de blijdschaps- versus droefheidspassies, die beiden in de politieke filosofie een grotere rol spelen.

Wanneer men de tweedeling tussen intern en extern gemotiveerden, die heel gebruikelijk is in organisaties en in onderwijs en waarbij de laatsten meestal in de meerderheid zijn, voor ogen houdt, kan dat helpen Spinoza te begrijpen wanneer hij over het volk schrijft. Dat neemt mogelijk

⁹⁵ *TP* (1985), I, art. 6.

⁹⁶ Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut pour les ignorants*, Paris: Aubier Montaigne, 1971.

⁹⁷ *TTP*, p. 166.

iets van de bevreemding en het ongemakkelijke gevoel weg. Het is zoals Spinoza zelf herhaaldelijk schrijft: het gaat niet om de woorden, maar om de zaak, om wat ermee wordt bedoeld.

Nu laat ik gedetailleerder de manier zien waarop Spinoza het over het 'volk' heeft aan de hand van de verschillende termen die hij gebruikt. Daarmee komen ook de nuances naar voren en de context, en wordt weer een element van zijn politieke filosofie verhelderd. Het is ook een onderdeel dat raakt aan de koppeling tussen 'passies en politiek', zoals in het bovenstaande al naar voren is gekomen. De Latijnse termen die Spinoza gebruikt en meestal met 'volk' vertaald worden zijn '*vulgus*' en '*plebs*'. '*Plebs*' komt veel minder voor dan '*vulgus*', en heeft net als in het dagelijks gebruik, een negatievere connotatie. '*Vulgus*' komt ook voor in '*communis vulgus*' en is daarmee het 'gewone' volk geworden. In de *TTP* komt de term '*vulgus*' vaak voor, en bijna altijd in het kader van bijgeloof. Spinoza begint de voorrede van de *TTP* met het beschrijven van hoe 'de mensen' zichzelf vaak niet kennen, onzeker zijn, heen en weer geslingerd tussen hoop en vrees, en daardoor gevoelig voor bijgeloof. 'Uit deze oorzaak nu van het bijgeloof volgt duidelijk dat *alle mensen van nature* eraan onderhevig zijn [...] Zo gemakkelijk als de mensen dus in allerlei vormen van bijgeloof geraken, zo moeilijk is het anderzijds te bereiken dat ze in een en dezelfde vorm volharden. Het *gewone volk* blijft immers altijd even ongelukkig en is ook nooit lang rustig, maar vindt steeds het meeste behagen in wat nieuw is en wat hen nog niet teleurgesteld heeft. Het is deze onstandvastigheid die oorzaak is geweest van veel opstanden en gruwelijke oorlogen. Want, zoals uit het nu gezegde blijkt en zoals Curtius ook voortreffelijk heeft opgemerkt..., *niets regeert de massa effectiever dan het bijgeloof*'.⁹⁸ Een paar hoofdstukken verder beschrijft Spinoza, met een verwijzing naar Salomon die een onderscheid maakt tussen dwazen en wijzen, hoe 'het verstand de mens zalig en gelukkig maakt en waarachtige gemoedsrust geeft'.⁹⁹ Een kenmerk dat Spinoza hier geeft van het volk is het blijven steken in onwetendheid en bijgeloof. Het is een moeilijke weg om tot verstand te komen. Hij beschrijft in het aanhangsel van boek I van de *Ethica* dat iedereen in onwetendheid wordt geboren en daarna noodzakelijk imaginaire opvattingen over zichzelf, andere mensen en de wereld opdoet. Daardoor is het erg moeilijk, zowel door uiterlijke omstandigheden als opvoeding en cultuur, als door innerlijke dispositie, die imaginaire opvattingen later weer te corrigeren.

Zoals ik al heb geschreven is het slaaf zijn van de passies de tegenhanger van wijsheid, en dat is precies wat 'het volk' kenmerkt. 'Het volk dus en allen die evenals het volk door dezelfde hartstochten worden geteisterd, nodig ik niet uit om dit te lezen'.¹⁰⁰ 'Dit' is de *TTP*, en Spinoza doelt hier op degenen die enerzijds niet tot 'het volk' gerekend worden of zichzelf daar niet toe rekenen omdat ze gestudeerd hebben, maar die anderzijds toch ook een bepaalde mening hebben die hen belemmert om 'vrijmoedig te filosoferen'. Daardoor zijn ze ook onderhevig aan passies als afgunst, angst, woede en haat, waarmee ze zichzelf en anderen benadelen. De vertaler plaatst trouwens in deze passage een noot waarin hij aangeeft dat 'volk' geen sociale aanduiding betreft. Het betreft iedereen die geen 'filosofische lezer' is. Elders in de *TTP* wordt ook de term '*plebs*' op die manier gebruikt. In de *Ethica* komen '*vulgus*' en '*plebs*' voor in de betekenis van het 'gewone volk', de mensen voor wie '...het veel gemakkelijker is ... in de bestaande en ingeboren staat van onwetendheid volharden, dan heel hun geknutsel omver te werpen en iets nieuws te bedenken'.¹⁰¹ In de Nederlandse vertaling wordt gesproken over de 'ongeleerde massa' waar in de originele tekst '*vulgus*' staat. Spinoza zelf geeft echter een argument om te onderschrijven dat de verbeelding niet is voorbehouden aan de niet-geleerden. Want als hij in dezelfde tekst schrijft dat er mensen zijn die zich een god met zintuigen verbeelden, die zich over welluidendheid verheugt, vervolgt hij: 'Zelfs ontbreekt het niet aan wijsgeren die zich in het hoofd hebben gezet, dat de beweging van de hemelen een harmonische geluid voortbrengt. Hetgeen alles voldoende

⁹⁸ *TTP*, p. 84.

⁹⁹ *TTP*, p. 167.

¹⁰⁰ *TTP*, p. 93.

¹⁰¹ *Ethica* I, aanhangsel, p. 54.

aantoont, dat ieder naar gelang van de gesteldheid van zijn hersenen over de dingen oordeelt of liever de aandoeningen van zijn verbeelding voor de dingen zelf aanziet.¹⁰²

In het *Politiek traktaat* komt de term '*vulgus*' nog maar één keer voor, en '*plebs*' veel vaker. Het gaat hier duidelijk om een politieke context, met een economische en sociale stratificatie, die in de *TTP* buiten beschouwing werd gelaten. Spinoza schrijft over een 'vrij volk' en gebruikt dan de in het *Politiek traktaat* veel voorkomende term '*multitudo*', waar ik straks uitvoerig op zal ingaan. Dat begrip werd juist in de *TTP* nauwelijks gebruikt, welgeteld maar twee keer. Met '*vulgus*' en '*plebs*' bedoelt Spinoza echter een ander soort volk. Hij is er zich van bewust dat over 'het gemeene volk' in een staat op een bepaalde manier wordt gedacht, en hij komt voor dit volk op. Hij weet dat hij in de door hem beschreven staatsinrichting, en dan nog niet eens de 'volksregering' waar hij pas in een later hoofdstuk over schrijft, voor zijn tijdgenoten een nogal aparte kijk heeft op de rol van het volk. In zijn behandeling van de monarchie schrijft hij: 'Alles nu wat wij hier ter neder schreven, zal wellicht belachelijk voorkomen aan hen die de gebreken welke alle mensen eigen zijn, alleen tot het grauw (*plebem*) beperken; van oordeel dat het gemeene volk (*vulgo*) geen maat kent, dat het woedt en raast, als het niet siddert van vrees, dat het laaghartig kruip of overmoedig heerschen wil, dat het geen waarheid erkent en geen oordeel heeft etc. Toch hebben alle mensen dezelfde aard gemeen'¹⁰³ Hij spreekt vervolgens in termen van trots, verhoovaardigen, verwatenheid, bestudeerde dwaasheid en bevallige verdorvenheid over de edelen en ambtenaren, die echter hun 'afschuwelijke en schandelijke gebreken' door een zekere 'prachtlievendheid en vrijgevigheid' vergulden. Bovendien, als het 'volk' dan geen maat kent en geweld zou plegen als het geen angst had, dan is dat niet verbazingwekkend, omdat 'de belangrijkste rijksaangelegenheden buiten hen om worden behandeld en het niets kan doen dan enkele gissingen maken uit het weinige dat men niet voor hen geheim kan houden. Zijn oordeel op te schorten is een deugd die zelden voorkomt; en daarom is het ook de grootste dwaasheid, om alles buiten de burgers om te willen behandelen en tevens te verlangen dat zij daarover geen verkeerd oordeel vellen, noch alles verkeerd uitleggen. [...] ...als gezegd, alle mensen hebben een en dezelfde natuur...' ¹⁰⁴ De idee van Spinoza dat problemen als geweld, criminaliteit en dergelijke in een staat nooit aan de burgers te wijten zijn, maar aan de regering omdat mensen overal en altijd hetzelfde zijn, komt ook hier naar voren.

Het woord '*populus*' voor volk komt bijna alleen in de *TTP* voor, en enkel in het kader van het Joodse volk, het volk van de Hebreëen, of van Mozes. Het begrip '*multitudo*' komt in de *TTP* twee keer voor in het politiek deel. In hoofdstuk 17 gaat het over de menigte (door Akkerman vertaald als 'massa') die geregeerd wordt en veranderlijk van aard is door de affecten.¹⁰⁵ Ook in hoofdstuk 18 wordt het begrip gebruikt om een 'wrede opgehitste massa' aan te duiden.¹⁰⁶ In het *Politiek traktaat* gaat het uiteraard altijd over het volk of de menigte in een staat, over alle burgers of onderdanen. Meijer vertaalt *multitudo* dan ook willekeurig met een van beide termen, volk of menigte. In het begin, wanneer Spinoza schrijft over het nut en het ontstaan van een staat, gaat het over de menigte die met bepaalde middelen 'moet worden geleid of binnen zekere grenzen moet worden gehouden'.¹⁰⁷ De rede is daartoe maar beperkt in staat, want die weg is moeilijk, en ook de menigte is er niet toe te brengen 'alleen volgens de voorschriften van de rede te leven'.¹⁰⁸ De aaneensluiting van een menigte en het besluit zich te laten leiden gebeurt niet door de rede, maar 'door een zekeren algemeenen en natuurlijke aandrang'.¹⁰⁹ Dat kan een gemeenschappelijke hoop of vrees voor eenzaamheid, gevaar of honger zijn, of het wreken van

¹⁰² Idem, p. 59.

¹⁰³ *TP* (1901), hfdst. VII, par. 27, p. 90.

¹⁰⁴ Idem, hfdst. VII, par. 27, p. 91-92.

¹⁰⁵ *TTP*, p. 369.

¹⁰⁶ *TTP*, p. 403.

¹⁰⁷ *TP* (1901), hfdst. I, par. 3.

¹⁰⁸ Idem, hfdst. I, par. 5.

¹⁰⁹ Idem, hfdst. VI, par. 1.

een gemeenschappelijk leed. Eenmaal in een staatsverband worden er gemeenschappelijke rechten erkend en zijn allen 'als het ware door één geest beziel'd. Ieder heeft zoveel minder recht dan hij daarvoor in de natuurtoestand had als de anderen samen sterker zijn. Hij zal alleen nog kunnen doen wat het 'gemeene recht', dat wil zeggen de macht van alle anderen samen hem toestaat. De omvang van dit 'gemeene recht' wordt dus bepaald door de 'macht der menigte', en wordt regering (*Imperium*) genoemd.¹¹⁰ Maar dat een menigte als 't ware door één geest wordt beziel'd is alleen denkbaar - hoewel het in elke staat een vereiste is - als de wetten op een redelijke grondslag berusten. Voor Spinoza wordt de beste staatsinrichting gekenmerkt door redelijkheid en waarachtige geestkracht. Als er alleen gehoorzaamheid wordt gevraagd kan die staat 'beter een vereenzaming dan een gemeenschap worden genoemd'.¹¹¹ De regering is ook niet door oorlogsgeweld opgedrongen, maar door een vrije menigte ingesteld. Maar ook die vrije menigte wordt niet door de rede, maar meer door hoop dan door vrees geleid. Ze wil het leven genieten en voor zichzelf leven in plaats van 'slechts de dood ontgaan'.¹¹² Iedereen regeert volgens Spinoza liever dan geregeerd te worden. Een menigte draagt nooit uit eigen beweging de regering over aan enkele mensen of aan één persoon. Dat doet ze pas als de individuen niet in staat zijn het met elkaar eens te worden. Spinoza noemt daarom alleen de regering waar de oppermacht in handen van het gehele volk berust de werkelijk volmaakte.¹¹³

1.6. De democratie

Zowel in het *Theologisch-politiek traktaat* als in het *Politiek traktaat* onderscheidt Spinoza drie regeringsvormen, namelijk de monarchie, de aristocratie en de democratie. Daarnaast verwijst hij soms naar de theocratie en de tirannie. In de monarchie en in de aristocratie is net als in de democratie sprake van een 'besluit' om het gebruikmaken van het vermogen zich te verdedigen over te dragen: aan respectievelijk één mens, aan weinigen of aan de meerderheid van de eigen gemeenschap. Toch zit het onderscheid tussen de drie staatsvormen niet zozeer in het aantal dat aan het politieke bestuur deelneemt, maar in de manier waarop men er toegang toe heeft, schrijft hij in de *TP*. In de monarchie gaat dat via erfelijkheid, in de aristocratie via stand of klasse, en in de democratie bepaalt de wet wie actief en passief kiesrecht hebben. Spinoza noemt dus als belangrijkste kenmerk van de democratie dat bij wet is vastgesteld wie mogen meeregeren. Om van een 'volksregering' te spreken doet het er niet toe of het meeregeren is voorbehouden aan bijvoorbeeld 'mensen van gevorderde leeftijd, of alleen de eerstgeborenen', of aan mannen, of aan personen met een zeker inkomen, als dat maar bepaald is door de wet. Van de typen volksregeringen die door al die verschillende mogelijke wettelijke regelingen ontstaan, bespreekt Spinoza in de *TP* alleen dat type, waarin alleen diegenen actief en passief stemrecht hebben die 'eigen meester' zijn, zelf bij machte zijn om iets te ondernemen.

Spinoza bespreekt in de *TTP* de vrijheid van denken, spreken en schrijven alleen voor het 'beste staatsbestel', de democratie. Hij noemt daar de democratie 'de meest natuurlijke' samenlevingsvorm omdat deze het meest tegemoet komt aan het verlangen van iedere mens om zo veilig mogelijk en zonder vrees te leven. Bovendien is het de samenlevingsvorm waarin geen macht wordt overgedragen aan een ander – wat volgens Spinoza uiteindelijk nooit helemaal mogelijk is - maar alleen '...aan een meerderheid van de gehele gemeenschap waarvan men zelf deel uit maakt.'¹¹⁴ Het overdragen van macht bespreekt Spinoza op twee niveaus. Het is belangrijk om dit te beseffen omdat er anders een tegenstrijdigheid lijkt te zijn. Zowel op politiek, groeps- of relationeel niveau kan iemand zeggen 'beslis jij maar, en ik zal me daar aan houden', en dat dan ook doen. Dit kan men 'de macht overdragen' of 'het aan een ander overlaten' noemen.

¹¹⁰ Idem, hfdst. II, par. 16-17.

¹¹¹ Idem, hfdst. V, par. 4.

¹¹² Idem, hfdst. V, par. 6.

¹¹³ Idem, hfdst. VIII, par. 3.

¹¹⁴ *TTP*, p. 356.

Maar dat neemt niet weg dat men op elk moment kan beslissen dit niet meer te doen, en dát vermogen is niet over te dragen. In een democratie wordt idealiter op het eerste niveau weinig of niets aan een ander overgelaten, omdat men indirect of direct overal een stem in heeft. Dit is anders bij een dictatuur, monarchie of aristocratie. Op het tweede niveau vervalt het onderscheid echter, omdat iedereen het vermogen behoudt zich te verzetten en niet te gehoorzamen. De macht die ieder individu afzonderlijk heeft zowel tegenover de andere mensen als de omringende natuur is beperkt. Als mensen samenwerken en een collectief vormen staan ze sterker. In de democratie is de machthebber de menigte zelf en is de macht maximaal of absoluut. De meeste macht is in de democratie aanwezig, en niet alleen gemeenschappelijk. Ook voor ieder individu is het in een democratie mogelijk zich meer uit eigen kracht te realiseren. ‘Als twee mensen bijeen komen en hun krachten bundelen zijn zij tezamen tot meer in staat en hebben zij bijgevolg samen meer recht op de natuur dan ieder afzonderlijk. En naarmate meer mensen op deze wijze zich in hun nood hebben verbonden, in die mate zullen zij allen in hun vereniging meer recht hebben.’¹¹⁵ Tegelijk wordt in de democratie ‘...het meest de vrijheid benaderd die de natuur aan eenieder toestaat...’, dit omdat vrijheid voor Spinoza samenvalt met het vermogen om het eigen streven naar zelfbehoud door te kunnen zetten. Het zal duidelijk zijn dat deze vrijheid niets te maken heeft met een ‘vrije wil’, maar alleen met het vermogen te doen wat men niet laten kan.

We hebben al gezien dat volgens Spinoza iedereen zich zolang aan afspraken en wetten houdt als hij of zij meent hierdoor voor zichzelf de minste van twee kwaden te kiezen.¹¹⁶ Deze inschatting kan zowel door inzicht als door angst voor de mogelijke gevolgen worden ingegeven. Voor Spinoza is dit een natuurwet en een regering zal daar omwille van de rust en stabiliteit op in moeten spelen. Voor Spinoza is de mens fundamenteel een sociaal wezen, aangewezen op anderen, en daarom zal de keuze vaak in de richting van een gemeenschappelijk belang uitvallen. Samenwerken is altijd nuttig omdat het meer macht betekent. Het eigenbelang van iedereen is daar altijd mee gediend, ook al zien mensen dat niet altijd in. Om ook dan de keuze naar de kant van het algemeen belang te laten doorslaan, zal een goede staat allerlei middelen inzetten om samenwerking en gehoorzaamheid te bereiken. En een belangrijk middel daarbij is om het eigenbelang, zeker ook van diegenen die regeren, te koppelen aan het algemeen belang. In een democratie, de regeringsvorm die het verst verwijderd is van de tirannie, zal dat het gemakkelijkste zijn, en heeft de overheid ook de minste beperkingen nodig om de rust te bewaren. Er heerst minder angst onder de burgers en er zijn meer mensen betrokken bij het wel en wee van de staat. In een democratie heeft het gehoorzamen ook de minste negatieve bijeffecten. Er wordt geen tegenstelling of kloof ervaren tussen een overheid en de burgers, omdat die zich volledig kunnen identificeren met de machthebber. Spinoza ziet dat deze identificatie zowel op verbeelding kan berusten als op werkelijke kennis. Alleen in het laatste geval is er sprake van een werkelijke democratie. Dé oplossing voor het universele probleem van zich moeten voegen naar anderen dat altijd noodzakelijk zal zijn waar mensen samenleven, is de echte democratie. Die ontstaat wanneer door identificatie met het algemeen belang een politiek lichaam ontstaat, ‘de macht van de menigte, die als het ware door één geest geleid wordt’ zoals Spinoza schrijft. Zich voegen in een organisatie is altijd een effectieve ‘strategie van de aandrift tot zelfbehoud’, op welk niveau dan ook, of het nu een relatie tussen twee mensen, in een gezin in een vereniging, in een organisatie of in een staat betreft. De mogelijk negatieve effecten van het zich voegen of aanpassen worden echter niet als zodanig ervaren wanneer iemand inziet dat deze (zelf)organisatie in het eigen belang is en voor hem of haar zelf meer voordelen heeft dan nadelen.

Interessant is Spinoza’s idee, dat net al even is genoemd, dat elke regeringsvorm uiteindelijk is terug te voeren op een democratie, omdat de basis van de feitelijke macht altijd het volk is. De menigte heeft de macht van het getal aan haar kant. Alleen als het volk er mee instemt blijft een regering, zelfs een tiran, aan de (symbolische) macht, ofwel behoudt deze het gezag. Elk

¹¹⁵ *TP* (1985), II, art. 13.

¹¹⁶ *Idem*, II, art. 12.

volk heeft zo de regering die het verdient, dat wil zeggen die het zelf kiest of domweg laat bestaan. Wanneer er in een staat problemen zijn met veiligheid of met hoge criminaliteit (of werkloosheid) is dat volgens Spinoza altijd te wijten aan de politieke instituties en nooit aan de individuele mensen. Die zijn immers altijd en overal wezenlijk hetzelfde. De overheid moet met wetten en maatregelen alle burgers aanspreken, zoals we eerder zagen. Degenen die 'wijs' zijn volgen hun inzicht en de anderen volgen hun passies, met name de angst voor straf en de hoop op beloning. Hoe meer er in een staat sprake is van hoop in plaats van angst, des te beter. Niet alleen omdat het risico op onvrede en verzet dan kleiner is, maar ook omdat hoop een prettiger gevoel is dan angst. Tegelijkertijd zal in een democratie de overheid alles doen om zoveel mogelijk mensen te brengen tot een motivering door de rede in plaats van door de passies. Dat kan door middel van educatie, opvoeding, debatten, en ook door de radicale vrijheid van meningsuiting, waar ik later nog op terugkom.

In het *Theologisch-politiek traktaat* schrijft Spinoza dat alle leden van de gemeenschap zich in een democratie identificeren met het algemeen belang omdat het gehoorzamen aan de wetten het gehoorzamen aan zichzelf is als leden van dezelfde gemeenschap. Hij somt de boven genoemde voordelen van de democratie op. In een democratie bezitten mensen de macht gemeenschappelijk. Ze zijn dus alleen aan zichzelf onderdanig, en kunnen hun individuele macht zoveel mogelijk effectueren. In een democratie heerst meer hoop dan vrees. Mensen willen gelijkheid voor de wet en zoveel mogelijk vrijheid. Omdat in de democratie geen sprake is van gehoorzamen, alleen van instemming met zichzelf, is men vrij. Dit alles blijft staan, ook als bepaalde mensen uitgesloten zijn van mee te regeren, omdat ze bij voorbeeld om de een of andere reden niet eigenmachtig kunnen optreden. Deze laatste reden heeft Spinoza zelf in het hoofdstuk over de democratie in de *TP* als voorbeeld gekozen.¹¹⁷ Als iemand niet eigenmachtig kan optreden is er immers altijd wel iemand die als het ware voor hem of haar optreedt en stemt. Dat is het geval bij kinderen, onder curatele of bewindvoering gestelde personen, mensen met verstandelijke beperkingen en psychiatrische patiënten. Via de stem of het optreden van de ander is er toch sprake van instemming met 'zichzelf'. Als zij daar niet mee instemmen kunnen ze zich laten horen en zich er aan onttrekken. Als zij dat niet kunnen is er geen reden om er bezwaar tegen te hebben. Wie zwijgt stemt om de een of andere reden toch toe. In Nederland hebben veel vrouwen er tot vrij kort geleden mee ingestemd dat ze op de dag van hun huwelijk als ambtenaar of leerkracht werden ontslagen, en niet zelf een hypotheek konden afsluiten of ergens konden blijven wonen als hun man elders werk kreeg. En nog steeds stemmen veel vrouwen zelf in met een voor hen ongunstige verdeling van (mantel)zorgtaken naast hun werk.

We hebben al gezien dat inzicht in het welbegrepen eigenbelang voor de wijze samenvalt met voorrang geven aan het welbegrepen algemeen belang. Bij gebrek aan dit inzicht bij de onderdanen is het de taak van de overheid om de koppeling tussen algemeen belang en in haar ogen kortzichtig eigenbelang te leggen via maatregelen en sancties. Ook die onderdanen kiezen dan toch de 'wijste weg'. De staat kan op verschillende manieren mensen ertoe brengen te gehoorzamen en af te zien van bepaalde ongewenste handelingen. In de volgende paragraaf zal blijken dat dit ook geldt wanneer iemand afziet van een eigen mening uitspreken, schrijven of publiceren.

De meest directe en waarneembare manier om iemand tot iets te dwingen of ergens van af te laten zien, is het gebruik van fysieke (over)macht. Spinoza's uiteindelijke verklaring voor de niet-eigenmachtigheid van veel vrouwen is precies hun statistisch gemiddelde feitelijke lichamelijke onmacht. Alleen wie niet beseft dat bij Spinoza recht altijd gelijk staat aan macht, kan in de tekst in de *TP*, hoofdstuk XI 'lezen' dat vrouwen minder rechten hebben, en dus niet 'gelijkwaardig' maar inferieur zijn in een moderne abstracte betekenis. Minder 'recht hebben' betekent echter bij Spinoza niets anders dan minder sterk zijn. Met het voorbeeld van de Amazones die volgens de legende hun overmacht alleen konden behouden door de jongetjes al

¹¹⁷ *TP* (1901), hfdst. XI.

snel na de geboorte te doden, maakt Spinoza duidelijk dat het om een fysieke ongelijkheid in spierkracht gaat. Voor mannen is het echter meestal niet nodig het daar op aan te laten komen. Naast het gebruik van fysieke overmacht is er een tweede manier, zowel voor de staat als in persoonlijke relaties. Deze is, hoewel ze niet fysiek is, meestal afdoende. Ze bestaat uit het gebruikmaken van vrees voor straf of hoop op beloning. Straf en beloning moet men niet alleen materieel of financieel opvatten. Er zijn subtielere vormen als ‘de lieve vrede willen bewaren’ en aan rollenpatronen en verwachtingen van anderen willen voldoen. Of het belang van de kinderen, liefde voor het vaderland en het geloof in een of andere ideologie, zelfs wanneer men daarin zelf de onderdrukte of benadeelde partij is. Spinoza noemt dat laatste het ‘zich iets wijs laten maken’, niet alleen door de theologen, maar ook door opvoeders, die bijvoorbeeld (ook nog in de 21^e eeuw) zeggen dat dit of dat niets voor respectievelijk jongetjes of voor meisjes is. Wie eenmaal zo is opgevoed, lees: gesocialiseerd en geïndoctrineerd, kan de overweging, de afweging en de keuze nog wel ‘uit eigen beweging’ maken, maar niet meer uit eigenmachtig inzicht, dus niet uit eigen recht of macht. En het is ook vanwege de een of andere vorm van overmacht mogelijk dat een persoon, een groep of een staat sancties kan verbinden aan een bepaalde keuze. De zwakkere kiest dan weliswaar zelf, dat blijft staan, maar ‘Wie door vrees wordt geleid en het goede doet om kwaad te vermijden, wordt niet door de rede geleid.’¹¹⁸

1.7. Vrijheid van denken en vrijheid van meningsuiting

In het denken en schrijven over tolerantie en vrijheid van denken in de zeventiende eeuw onderscheidt de Britse historicus Jonathan Israel twee verschillende tradities die hij de gematigde (Locke) versus de radicale (Spinoza) noemt.¹¹⁹ In het kort komt het verschil op het volgende neer. Het pleidooi van Locke voor tolerantie is gematigd omdat hij uitgaat van het christelijke mensbeeld en hij een theologisch argument gebruikt, namelijk het zielenheil van de mens moet gewaarborgd worden. Spinoza pleit echter voor een radicale tolerantie, op grond van een filosofisch argument, vanuit een seculier mensbeeld, namelijk de mens als passioneel en redelijk wezen. Locke komt uit op een beperkte tolerantie, die niet geldt voor katholieken, atheïsten, deïsten en anderen. Spinoza pleit voor een universele tolerantie van alle opvattingen, zowel religieuze als politieke, filosofische als wetenschappelijke, en de uitingen daarvan. Bij Locke ligt de grens aan de vrijheid in de aard van de opvattingen, in het denken, uiten of schrijven van voor het zielenheil ‘verderfelijke opvattingen’. Bij Spinoza ligt de grens aan de vrijheid van meningsuiting niet bij de inhoud van opvattingen, maar pas bij het staatsgevaarlijke handelen.

Spinoza’s filosofische argumentatie berust op de aard van de mens, dat wil zeggen de mens die is zoals hij is. Het veelvoud van meningen is simpelweg niet op te heffen omdat iedereen bepaald is en ziet en denkt zoals hij geaard en beïnvloed is. Het is ook onmogelijk mensen te beletten te denken wat zij denken. Als ze eenmaal denken wat ze denken, valt dit niet onder de macht van andere mensen, ook niet van de ‘machthebbers’ van de staat. Het is onmogelijk het oordelen over goed en kwaad (nut of schade) te beheersen of te controleren. Het is van nature eigen aan de mens te redeneren en te oordelen; dat is zijn natuurlijk recht = macht (vermogen). Vrijheid van denken kan alleen betekenen dat er onbelemmerd denken is dat zich doorzet als er gedacht wordt (werkoorzaak). Vrijheid van denken betekent bij Spinoza dus juist niet wat daar tegenwoordig mee bedoeld wordt, namelijk vrij om te denken wat men wil (doeloorzaak). Door de feitelijke macht en onmacht van alle betrokkenen werkt het zoals het werkt, onafhankelijk van moraal, ideëel recht, goede of slechte bedoelingen. Het is onmogelijk iemand het zogenaamde ‘recht op vrij denken’ te ontnemen, omdat het altijd in ieders vermogen (= macht = recht) is en blijft. Ja, het is zelfs onmogelijk voor mensen die het zelf zouden willen, om anders te denken dan ze denken, want het denken ligt ook niet in de macht van het individu

¹¹⁸ *Ethica* IV, st. 63.

¹¹⁹ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment; Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

zelf. De vraag in de actuele discussie in Nederland of men soms een ‘recht om te beledigen’ heeft, in de zin van ‘of we dat mogen of niet’ moeten toestaan of verbieden, is voor Spinoza een zinloze. Het ligt niet in ons vermogen om of dit of dat te geloven en ook niet om vrij te kiezen voor het al of niet uiten van wat we geloven. ‘Als dus niemand afstand kan doen van zijn vrijheid om te oordelen en te denken wat hij wil, maar eenieder volgens het grootste recht van de natuur meester is van zijn gedachten, volgt daaruit dat in het staatsleven er nimmer naar gestreefd kan worden, tenzij met de rampzaligste gevolgen, dat de mensen uitsluitend spreken volgens het voorschrift van de hoogste overheden, hoe verschillende en tegengestelde meningen ze ook koesteren. Want zelfs de meest geleerden kunnen hun mond niet houden, laat staan het eenvoudige volk’.¹²⁰ Mensen hebben een oordeel over van alles, ook over de staat, haar wetten en functioneren. Het verbieden hiervan kan dus alleen maar betekenen dat de staat sancties stelt op het betrappt worden op het uiten daarvan. Zelfs dan kan iemand nog besluiten de sancties, zelfs als dat betekent te worden opgesloten of gedood, er voor over te hebben. Wat wel mogelijk is, als we uitgaan van de aard van de mens, is het inspelen door de staat op het gedreven zijn door eigenbelang. Dat streven laat mensen noodzakelijk de minste van twee kwaden kiezen en om die reden zullen sommigen onder bepaalde omstandigheden, met inschatting van mogelijke beloning en sancties, van spreken en handelen afzien. Vanuit het oogpunt van de staat zijn we hiermee aangekomen bij het rationele ofwel praktische argument.

Het rationele, praktische of politieke argument van Spinoza berust op het doel en het belang van de staat. Het doel van de staat is het garanderen van de veiligheid en de rust, en daardoor het bevorderen van welvaart, vrijheid en geluk van de burgers. Een politieke macht die toch – in weerwil van de aard van de mens zoals hierboven beschreven – probeert bepaalde meningen voor te schrijven of te verbieden wordt als gewelddadig ervaren. Hoewel het volgens Spinoza wel mogelijk is om in zekere mate het denken van anderen te beïnvloeden (als werk-oorzaak), dat wil zeggen indirect, zelfs onbedoeld, door opvoeding, het onthouden van informatie en dergelijke, is het nooit helemaal mogelijk en zeker niet met voor iedereen hetzelfde effect. Pogingen tot opvoeding van hun kinderen door ouders in een bepaalde richting laten het failliet hiervan maar al te vaak zien. Door factoren in het kind zelf en in de omgeving kan elke opvoeding, vaak juist de meest strenge, totaal anders uitpakken dan bedoeld was. Het fysiek de mond snoeren, en uiteindelijk doden van mensen is wel mogelijk, maar dat vormt weer een gevaar voor de staat zelf. De soeverein kan met onderdrukken en door geweld te gebruiken uiteindelijk de macht niet behouden en dus zijn doel niet bereiken. Onderdrukking roept onvrede en verzet op en is dus contraproductief. Mensen kunnen feitelijk in opstand komen. Zij zullen dat ook doen als ze zich teveel onderdrukt voelen. Dit komt omdat alle mensen de begeerte hebben (de *conatus*) hun eigen zelfbehoud en eigen belang door te zetten (= vrijheid). Dus moet een verstandige staat daar rekening mee houden. De machthebber moet zich noodzakelijk beperken tot een kleiner kwaad om niet ten onder te gaan, hetgeen een groter kwaad is. Het behoud van de veiligheid en de rust in de staat is het rationele, praktische, instrumentele en politieke argument van Spinoza voor de radicale vrijheid van denken en spreken. Maar ook ten aanzien van handelingen en praktijken is het zaak dat de staat met het verbieden en sanctioneren daarvan haar doel niet uit het oog verliest. Het doel van de politiek is de vrijheid, dat wil zeggen, de burgers van vrees bevrijden, zodat zij zich zoveel mogelijk kunnen laten gelden en ontplooien, naar lichaam en geest. Vanuit het doel en het belang van de staat dat samenvalt met het belang van het volk, kan Spinoza ook de grens aangeven aan het vrijlaten van handelen, namelijk wanneer dat handelen een bedreiging is voor de veiligheid en het voortbestaan van de staat waar iedereen belang bij heeft. Omdat mensen altijd verschillend zullen oordelen, moet er wel één instantie beslissen over het handelen, net zoals het geval is bij verkeersregels en spelregels. Het is dus wél toegestaan kritiek te geven op een bepaalde wet, maar niet om de wet, het positieve, dat is het feitelijk geldende recht, niet te gehoorzamen zolang het nog van kracht is. ‘Als bijvoorbeeld

¹²⁰ *TTP*, p. 426.

iemand aantoon dat een of andere wet in strijd is met de gezonde rede en daarom als zijn mening uitspreekt dat zij moet worden afgeschaft, en als hij dan tevens zijn mening aan het oordeel van de hoogste overheid (de enige wier taak het is wetten in te stellen of op te heffen) onderwerpt, en intussen niets doet dat in strijd is met wat die wet voorschrijft, maakt hij zich juist heel verdienstelijk jegens de publieke zaak, als een van de beste burgers. Maar als hij dit daarentegen doet om de magistraat van onbillijkheid te beschuldigen en bij het volk gehaat te maken, of als hij op oproerige wijze streeft naar afschaffing van die wet, tegen de wil van de magistraat in, dan is hij beslist een oproerkraai en een rebel'.¹²¹ Later kom ik nog terug op de grenzen aan de vrijheid van spreken die in de laatste zin van dit citaat worden aangegeven.

Spinoza heeft ook een 'ethisch' argument. Ethisch moet dan wel in spinozistische zin worden opgevat, dat wil zeggen in overeenstemming zijnde met de rede en de aard van de mens. Bij het filosofische argument ging het om de aard van de mens als uitgangspunt, hier gaat het om het realiseren ervan. De vrijheid van denken is een privédeugd, die bestaat in het vermogen om zich door te zetten. De conatus van het denkvermogen, het streven naar begrijpen en kennen, wordt gehonoreerd en dat geeft vreugde en leidt tot geluk van het individu. Een uitwisseling van en confrontatie met andere opvattingen ontwikkelt het zelfbegrip en het begrijpen van de wereld. Dat onbelemmerd kunnen begrijpen is voor Spinoza het uiteindelijke doel van de staat. Vrede is niet alleen de afwezigheid van oorlog, maar ook meer inzicht, geluk en macht van de individuen. Daarom vormt de vrijheid van denken niet alleen geen bedreiging voor deze (positieve) vrede, maar is ze er juist een voorwaarde voor, zoals in de ondertitel van het *Theologisch-politiek traktaat* wordt gesteld. De religieuze en politieke vrijheid van handelen, maar niet die van denken en spreken, kan en moet worden beperkt. De laatste is juist de mogelijksvoorwaarde voor 'vrije', in de zin van onbelemmerde, meningsvorming. Het is ook een taak van de overheid om de burgers het onderscheid duidelijk te maken tussen de vrijheid van denken, spreken en publiceren in tegenstelling tot die van alle handelen, en hen het redelijke ervan te doen inzien. Zoals we al gezien hebben zullen in een democratie de wetten de wijze mensen aanspreken op de rede. Het volk kunnen zij aanspreken op de angst voor sancties die op overtreding van de wetten staan. Ook op andere passies zal de staat het volk aanspreken, en tegelijk de voorwaarden scheppen om zoveel mogelijk mensen van 'volk' naar 'wijs' te laten overgaan. De vrijheid van meningsuiting helpt daarbij. Als de burgers meer informatie krijgen, meer kennis kunnen nemen van verschillende opvattingen en meer kunnen meepraten in debatten en referenda, wordt hun denkvermogen noodzakelijkerwijs gestimuleerd.

Spinoza besteedt ook aandacht aan een manier van spreken die verder gaat dan het uiten van meningen en oordelen, vanuit de bedoeling van de spreker gezien. Aan dat spreken kan en moet de staat soms wél grenzen stellen, afgezien van het feit of dat spreken bij de toehoorders of lezers daadwerkelijk tot ongewenst gedrag leidt. Uit de criteria die Spinoza hiervoor aangeeft blijkt dat het hem ook hierbij nooit om de inhoud van een mening gaat. Het doet er ook niet toe of de opvatting waar is of niet, noch of ze negatief en vervelend kan zijn voor een ander. Het gaat om de manier waarop en het motief waarom iemand iets zegt, ofwel het beoogde effect. De overheid moet wel ingrijpen als iemand bij voorbeeld spreekt met toorn en haat, informatie achterhoudt of het doel heeft iets op eigen gezag in de staat te introduceren. Dat gebeurt als hij oproept het recht in eigen hand te nemen. Informatie achterhouden, woorden uiten met list, woede en haat, bewust gebruik maken van valse argumenten en dergelijke zijn namelijk taaluitingen met een karakter van daden.¹²² Zoals in de Angelsaksische taalfilosofie vanaf de tweede helft van de 20^e eeuw wordt gezegd: er zijn taaluitingen met het karakter van taalhandelingen. De grenzen aan de vrijheid van spreken zijn, evenals zijn pleidooi voor de radicale vrijheid van meningsuiting, af te leiden uit de grondslag van het staatkundig leven. Men mag, schrijft Spinoza, wel een mening uitspreken over een wet die naar iemands oordeel afgeschaft zou moeten worden, of een pleidooi houden voor het invoeren van de doodstraf

¹²¹ *TTP*, hfdst. XX, p. 427-428.

¹²² Idem, hfdst. XX, p. 429-430.

zolang men zich aan die wet houdt, en de doodstraf nog niet alvast maar zelf voltrekt. Men kan dus zeggen dat het voor Spinoza soms juist gewenst en redelijk is om niet te handelen in overeenkomst met het eigen oordeel en de eigen mening. Het gedrag aanpassen is dan in het algemeen belang, en daarmee ook in het welbegrepen eigen belang. Taalhandelingen zijn taaluitingen die mogelijk de opheffing van een overeenkomst bewerkstelligen, en een daad impliceren. Met een bepaalde bedoeling gesproken woorden van bepaalde mensen vinden in een al enigszins bedorven samenleving eerder geloof bij het volk. Afgezien van bepaalde taalhandelingen die de overheid naar eigen inzicht kan sanctioneren, benadrukt Spinoza uiteindelijk toch de voordelen van de radicale vrijheid van 'zuivere' meningsuiting. Het is vooral op dit punt dat hij een relevant ander geluid zou kunnen laten horen in het actuele debat in West-Europa, waar wel bepaalde meningsuitingen vanwege de inhoud zijn verboden.

Risico's van menselijk gedrag zijn volgens Spinoza niet te vermijden, wel te beperken. De overheid heeft ook als taak de eventuele negatieve effecten van de radicale vrijheid van spreken te beteugelen. Dat gebeurt immers ook bij andere zaken die voor sommige mensen wel ongewenste effecten kunnen hebben maar niet voor iedereen verboden zijn. Een voorbeeld daarvan dat Spinoza zelf noemt is alcoholgebruik. Eigentijdse voorbeelden zijn roken, in de zon zitten en motorrijden. De aanvaardbare negatieve effecten kunnen zowel de 'daders' zelf als mogelijke anderen betreffen. Ze betreffen bij de vrijheid van meningsuiting het risico dat niet uit te sluiten is, dat er personen zijn die in het gesproken woord een aanleiding zien om over te gaan tot ongewenst gedrag. Het gaat daarbij dus niet om de hiervoor besproken taalhandelingen, die wel degelijk gesanctioneerd kunnen worden als iemand er op wordt betrapt. De radicale vrijheid van meningsuiting is voor Spinoza in zich een goede zaak, zoals we bij zijn 'ethische' argument hebben gezien. Waarom daaraan grenzen stellen, als we zelfs op zich schadelijke zaken gedogen, vraagt hij zich af. De poging om door iets te verbieden iets te voorkomen zorgt eerder voor een averechts effect. Ze leidt tot verzet bij de nobele mensen die niet kunnen veinzen en tot vleierij bij anderen. Van het verbod op denken en spreken profiteren bovendien bepaalde groepen die zich daarop laten voorstaan, en daardoor anderen verbitteren. Ook dit zijn praktische redenen waarom het beter is alle spreken aan iedereen toe te staan.

1.8. Vrijheid van godsdienst

Interessant en opnieuw actueel en relevant in de 21^e eeuw in West-Europa is het om stil te staan bij wat deze opvatting van Spinoza betekent voor de verhouding van kerk en staat ofwel de vrijheid van godsdienst in een staat. Spinoza stelt dat vrijheid van denken én spreken niet met de 'ware religie' botst, maar wel met de aanspraak op waarheid van de theologen. Mensen behouden altijd hun vermogen om wat dan ook te zeggen en te doen en zij vormen daarom een risico voor de staat. Spinoza wil geen sanctionering van wat mensen geloven, denken en uiten, beoordelen en interpreteren. Dat werkt alleen contraproductief en is een groter risico. Mensen geloven en denken, zoals we al hebben gezien, niet vrij gekozen, maar omdat ze niet anders kunnen, toch wat ze denken, en dat is niet te verhinderen. Hij raadt aan geen wetten uit te vaardigen die speculatieve zaken betreffen zoals meningen. Niemand kan immers een andere dan de eigen mening hebben, of hij wil of niet. Bij religieuze overtuigingen ligt dat niet anders en geen enkele overtuiging wordt uitgesloten van de radicale vrijheid van (s)preken. Het risico voor de staat ligt ook niet bij het spreken.

Spinoza trekt politieke lessen uit de geschiedenis. Geef priesters en andere geestelijke functionarissen geen politieke macht. Het bevordert de vroomheid niet, maar verbittert het volk en kweekt afvalligen. Pas als het gaat om kerkelijke praktijken (handelingen, riten, de cultus) beslist de staat – net als bij alle andere praktijken - of zij vrijgelaten (niet gesanctioneerd) worden. Godsdienst ontstaat immers pas samen met de staat, omdat ze dan van de overheid kracht van wet krijgt. God is geen wetgever. God is noodzakelijkheid en die schept geen verplichting. Alle erediensten en rituelen moeten zich voegen naar de praktijk van vroomheid en vrede en in

overeenstemming zijn met het belang van de staat. De staat bepaalt wat vroomheid en naastenliefde concreet in elke situatie betekent. Als ze dat aan de kerken overlaat ontstaat er verdeelde macht en tweedracht, en dat is strijdig met het doel van de staat zelf. Spinoza onderscheidt daarbij drie verschillende zaken: vrijlaten van godsdienstige opvattingen en praktijken van de burgers in het algemeen, vrijlaten van opvattingen en praktijken tussen de kerken onderling, en vrijlaten van opvattingen en praktijken voor de gelovigen binnen een kerkgenootschap. Ten aanzien van het eerste pleit hij voor het onbeperkt vrij laten van godsdienstig denken en spreken voor alle burgers, zoals we gezien hebben, maar niet van godsdienstig (taal)handelen als dat staatsgevaarlijk is. Ten aanzien van de andere twee zaken waarbij een kerkelijke organisatie betrokken is, is de staat altijd soeverein en hoogste machthebber. Ze bemoeit zich niet met inhoudelijke opvattingen, maar kan wel beperkingen opleggen aan bepaalde godsdienstige taalhandelingen en praktijken. Het argument voor beperkingen die betrekking hebben op de verhoudingen tussen kerken onderling betreft altijd de politieke uitwerking, dat wil zeggen of de onderlinge strijd bedreigend wordt voor de rust en veiligheid in de staat.

Het argument voor de vrijheid van godsdienstige praktijken voor de leden van een bepaalde godsdienstige organisatie, kan het bevorderen van de vrijheid van denken van die individuele leden zijn. Het bevorderen van de rust en orde in de staat is een ander argument. Maar ook voor het verbieden van godsdienstige praktijken binnen een kerkgenootschap kan het argument de vrijheid van denken zijn voor die individuen als burger en als mens. Daarmee komt de dubbele betekenis van 'vrijheid van godsdienst' in beeld. Het kan voor het bevorderen, ja zelfs voor het mogelijk maken van de vrijheid van denken van de individuele leden juist nodig zijn om de vrijheid van het uitoefenen van een godsdienst door een kerk te beperken of verbieden. Spinoza is tegen een vrijheid voor kerkelijk gezag dat de vrijheid van denken en handelen belemmert van haar leden.

Hoofdstuk 2. Spinoza's theorie van de affecten, waaronder de passies

2.1. Inleiding

Het is met veel begrippen het geval, maar wanneer mensen praten over gevoel, emotie, hartstocht, passie en dergelijke, valt mij de verwarring wel erg vaak op. En dat niet alleen bij huis-tuin-en-keuken gesprekken, maar ook in de media en ook in filosofische en psychologische teksten. Elke term kan op verschillende manieren worden bedoeld en navenant gewaardeerd worden en kan ook diverse associaties oproepen. Dan heb ik het nog niet over hoe het betreffende 'gevoel' ontstaat en hoe het in relatie staat tot het denken - waarmee al deze termen meestal in tegenstelling worden gezien. Dat er ook verschillende manieren van 'denken' blijken te zijn maakt het geheel nog ingewikkelder. Hoe iets ontstaat en hoe het een met het ander samenhangt, dat is echter precies wat Spinoza als filosoof steeds wil laten zien, en dat is niet anders bij de aandoeningen. De titel van *Ethica* III, waarin hij zijn theorie van de affecten uiteenzet, luidt: *Aard en oorsprong van de aandoeningen*. Dit thema betreft niet alleen een theoretische kwestie, het betreft ook een van de meest alledaagse verschijnselen waar iedereen ervaring mee heeft en over mee kan praten. Juist daarom is er ook individueel winst bij te behalen. Dat is misschien een van de verklaringen waarom Spinoza aantrekkingskracht heeft uitgeoefend en nog uitoefent, ook buiten academische kringen, in de literatuur, muziek en beeldende kunst. Het gaat uiteindelijk in zijn *Ethica* om het bereiken van gemoedrust en een duurzaam en diep geluk. Er wordt veel minder over Spinoza's *Verhandeling over de verbetering van het verstand* geschreven en gesproken dan over de *Ethica*. Die verhandeling is echter niet alleen een pleidooi voor het gebruiken van het verstand, maar schetst de weg of de methode om daardoor het doel, het werkelijke geluk, te bereiken. Net als de *Korte verhandeling* is dit traktaat een vroeg werk van Spinoza, waarover hij al 1662 een mededeling doet in een brief. Het is niet tijdens zijn leven uitgegeven.¹²³ De tekst van de TIE is op een andere manier geschreven dan de *Ethica*. Hier geen stellingen en bewijzen op meetkundige wijze, maar een literaire tekst met diverse stijlfiguren. De lezer die verondersteld wordt een beginnening te zijn, moet immers nog bewust worden gemaakt en daarna overgehaald en verleid worden om grondig te gaan nadenken. Daarvoor is retorische overtuigingskracht nodig. De meeste mensen zijn niet in staat om 'onder leiding van de rede' te leven, zonder enige vorm van godsdienst, zonder passies, zonder moraal en zonder wetten. Gelukkig kunnen ook zij in de praktijk min of meer hetzelfde effect bereiken dat de wijze bereikt door filosofisch inzicht. Dat effect is naastenliefde, rechtvaardigheid, sociaal gedrag en een gevoel van geluk. Om daarvoor anderen enthousiast te maken is het nodig om te 'spreken naar het bevattingsvermogen van de mensen', zoals Spinoza het zelf uitdrukt. En dat doet hij in deze *Verhandeling*. Zoals Zweerman in zijn prachtige inleiding over dit vroege werk laat zien, is de oproep van Spinoza om te filosoferen gericht aan iedereen.¹²⁴ Het is zowel een inleiding in het filosoferen in het algemeen als in de filosofie van Spinoza in het bijzonder. Een inleiding die tegelijk een verleiding is, een aandacht vragen voor en opwekken tot een andere, namelijk een wijsgerige manier van denken en leven. De 'verhuiskunde' uit de ondertitel van het boek van Zweerman slaat daar op. De metafoor van verhuizen, het leven anders inrichten, het oude afleggen en een nieuwe start maken, speelt door het hele boek. Spinoza begint als een verhalende ik-figuur, die afwisselend een concreet tijdgebonden individu lijkt te zijn, Spinoza zelf als beginnening, en dan weer een gevorderde, een leraar. De laatste is degene die de weg al kent en een perspectief kan schetsen van wat degenen die hem gaan volgen te wachten staat. Inhoudelijk ligt de kern van Spinoza's filosofie besloten in deze korte tekst. Het belang hechten aan ijdele zaken als eer, genot en bezit leidt tot aandoeningen die Spinoza vergelijkt met een dodelijke ziekte. Hij schrijft over de onmacht versus de macht van de mens om het hoogste goed te bereiken, om zijn leven zelf in te richten. Hij laat zien dat de plaats van de mens in het geheel

¹²³ *Briefwisseling*, brief 6 aan Henry Oldenburg, p. 101.

¹²⁴ *Zweerman* (2006).

beperkt en afhankelijk is, maar ook dat juist in het erkennen van die feitelijke plaats van de mens in de totale natuur het kennend genieten besloten ligt die de verhuizing alleszins de moeite waard maakt. Spinoza's filosofie kan ook werken als een therapie. Een therapie tegen de trieste passie bij uitstek, angst. Epicurus, van wie bekend is dat Spinoza hem heeft gelezen, noemt angst de grootste bedreiging voor het geluk van de mens. En Spinoza zelf noemt angst de bron van bijgeloof, van vreemdelingenhaat en vijandbeelden, en van het verkiezen van iets dat men eigenlijk niet wil.¹²⁵ Voor de wijze is het een noodzaak om te proberen anderen over te halen om met hem mee te verhuizen, omdat samen genieten, als dat mogelijk is, méér macht, dat wil zeggen meer zelfverwerkelijking, betekent. Dit is tegelijk de kern van Spinoza's politieke filosofie, en van zijn argument voor de democratie als meest natuurlijke en menselijk staatsvorm. Het doel van de staat is voor Spinoza de vrijheid. Dat betekent op de eerste plaats het vrij zijn *van* angst voor de bedreigingen van het fysieke voortbestaan. Maar het betekent ook het vrij zijn *tot* zelf-realiserende, tot geesteskracht en geluk.

In de theorie van de aandoeningen, waaronder de passies, is er volgens mij bij Spinoza géén sprake van een 'semantische revolutie', waar Manfred Walther over schrijft.¹²⁶ Daarmee bedoelt Walther dat Spinoza veel fundamentele begrippen gebruikt op een manier die niet alleen afwijkt van, maar zelfs haaks staat op zowel het traditionele filosofische als het alledaagse taalgebruik. Ik noem een aantal voorbeelden daarvan. Ze betreffen zijn opvatting van god als onpersoonlijke natuur, ethisch goed en kwaad als nuttig voor ons, volmaakt als wat werkelijk is en recht als identiek met macht. Het betreft ook zijn opvatting van vrij als noodzakelijk, dat wil zeggen gedetermineerd in plaats van vrije wil, vrije keus, willekeur of toeval. In zijn theorie van de passies volgt Spinoza echter de filosofische traditie, althans wat betreft de betekenis van de woorden. Qua opvatting wijkt hij echter zowel af van de stoïcijnse filosofen als van Descartes, zoals hij zelf in de voorredes van *Ethica* III en V scherp aangeeft.

2.2. Ontstaan en aard van de affecten, waaronder de passies

'De mens in de natuur vormt geen zelfstandige staat binnen de staat en de passies in de mens ontstaan niet op een andere manier dan al het andere in de natuur'. Dit schrijft Spinoza in de voorrede van deel III van de *Ethica*, '*Ontstaan en aard van de aandoeningen*'.¹²⁷ In de natuur is geen gebrek. Spinoza verfoeit de passies niet, maar wil ze begrijpen 'alsof er sprake was van lijnen, vlakken of lichamen.' En begrijpen betekent bij hem: tot de oorzaak herleiden. Twee zaken bepalen de menselijke conditie: namelijk de plaats van de mens als één ding (*modus*) in het geheel van de natuur en zijn streven naar zelfbehoud (de *conatus*). De mens heeft (net als elk ander ding) het streven in zich om te volharden in het bestaan, en dat streven of pogen, noemt Spinoza de *conatus*. Deze twee samen - de eigen *conatus* en het bestaan van alle andere strevende dingen om ons heen - verklaren op natuurwetenschappelijke wijze zowel het ontstaan als de aard van de passies. Er is altijd sprake van een krachtenspel, een machtsstrijd in de natuur tussen alle modi, waaronder ook de mens. De menselijke aard (evenals de aard van elk ding) wordt gekenmerkt door het specifieke vermogen (*potentia*) om indrukken te ondergaan (*affectiones*) van alle andere dingen die steeds op elkaar inwerken. Het specifieke van dat algemene vermogen hangt af van de compositie en de aard van de delen van een lichaam: harde en zachte delen van een eenvoudig of complex individu. Het menselijk lichaam kan zeer veel en gevarieerde indrukken ondergaan, dankzij het gezichtsvermogen, reukvermogen, tastzin en andere vermogens. Het menselijke lichaam ondergaat op vele manieren veel invloeden waarvan het zelf niet de oorzaak is. Dit ondergaan van een invloed is een aandoening, een wijziging in het lichaam. Een aandoening kan 'uit zichzelf' voortkomen (zoals groei) of door iets anders, van buitenaf, komen. 'Onder

¹²⁵ *Ethica* IV, st. 47, st. 63 en st. 65.

¹²⁶ Manfred Walther, '*Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*'. *Studia Spinozana* 1(1985), 73.

¹²⁷ *Ethica* III, voorrede.

Aandoeningen versta ik de inwerkingen op het Lichaam, waardoor zijn vermogen tot handelen wordt vermeerderd of verminderd, bevorderd of belemmerd. Tevens versta ik daaronder de voorstellingen van die inwerkingen.’¹²⁸ Het woord ‘aandoeningen’ slaat op deze constante onvermijdelijke processen zowel in ons lichaam als door de inwerkingen van buitenaf. Voorbeelden hiervan zijn het aanmaken van bloedlichaampjes, het inademen van een griepbaci, een beeld opslaan in de hersenen (vaak onbewust), eten en drinken, het zien van een boom, horen van een geluid, en het zich iets herinneren. De mens is daarin lijdend voorwerp, passief, in neutrale zin. Ook andere dingen (stenen, planten, dieren) ondergaan dergelijke invloeden.

Deze invloeden hebben feitelijke gevolgen voor het volharden in het bestaan (het vermogen tot handelen wordt vermeerderd of verminderd) wat de conatus poogt. Het effect kan positief, neutraal of negatief zijn, dat wil zeggen dat het pogen wordt gehonoreerd, of hetzelfde blijft of wordt gefrustreerd. Dit alles is nog steeds hetzelfde als wat stenen, planten en dieren kan overkomen. Alle aandoeningen zowel intern als van buitenaf aangedaan aan een ding of lichaam worden ‘geregistreerd’ in wat we bij mensen de geest noemen. De geest is niet anders dan die registratie, ofwel de idee van dat ding of lichaam. Dit is te vergelijken met een cd of film; de registratie van geluid en beeld in materie is de geest van dat materiaal. Het bewegende beeld en het geluid, van een persoon die al overleden kan zijn, is niet de materie zelf en is niet te reduceren tot de materie, maar het beeld en geluid is er ook niet onafhankelijk van te zien.

Bij mensen evenals bij dieren geeft dit ondergaan van een feitelijke invloed tegelijkertijd een zintuiglijk gevoel van lust of onlust. Het centrale zenuwstelsel maakt dit sensitieve ervaren mogelijk. Wat nuttig is voor het (streven naar) voortbestaan wordt door mensen, net als door dieren, als prettig ervaren. Dit voelen heeft nog niets met het denkvermogen te maken en ook niet met menselijke emoties. Bij de mens komt door zijn denkvermogen en het (zelf)bewustzijn een voorstelling of een idee bij dat primaire lust- of onlustgevoel. Het merendeel van de aandoeningen zijn wij - het gaat nu verder over menselijke lichamen- ons niet bewust. Een aandoening die we ons wel bewust zijn, noemt Spinoza een affect. Een affect is dus een idee van een lichamelijke aandoening waarvan we ons bewust zijn. Dit bewust-zijn van de aandoening is automatisch ‘gekleurd’ door het feitelijk onverschillig, gunstig of ongunstig zijn van die aandoening voor ons voortbestaan. Dat betekent het voelen van pijn of genot. Ook pijn respectievelijk genot is geest, dat wil zeggen idee van het lichaam dat tot ons bewust doordringt, en dan door Spinoza respectievelijk droefheid of blijdschap wordt genoemd. De laatste twee vormen samen met het bewuste streven zelf als begeerte, verlangen of willen, de primaire affecten bij Spinoza. Hierbij is geen voorkómen ervan en geen vergissen mogelijk, het gevoel zit vast aan het bewustzijn van de aandoening. Een aandoening van het lichaam waarvan wij adequate, dat wil zeggen de totale of wel enige oorzaak zijn noemt Spinoza een handeling. Een aandoening waarvan wij niet de adequate oorzaak zijn noemt hij een lijdning.¹²⁹

Net als de aandoeningen zelf kan ook de voorstelling waarmee het affect ofwel de tot het bewustzijn doorgedrongen aandoening gepaard kan gaan, adequaat of inadequaat zijn. Ook hier betekent adequaat uit zichzelf, dat wil zeggen uit het eigen denkvermogen, voortkomend, en inadequaat betekent een van buitenaf, dat wil concreet zeggen door beperkte kennis, opvoeding, godsdienst of ideologie veroorzaakte idee. Deze idee waaraan het affect van lust of onlust haar specifieke concrete naam ontleent, zoals liefde, haat, afgunst, trots en wroeging komt dus bij de oorspronkelijke aandoening die lichamelijke onlust of lust, ook in de betekenis van praktisch voordeel of ongemak is. Van alle aandoeningen die Spinoza definieert in deel III van de *Ethica* beginnen daarom de definities met ‘blijdschap, vergezeld van.’ of ‘droefheid, vergezeld van...’ Dat betekent dat het in principe mogelijk is de pijn, het ongemak en de onlust te voelen, maar het daarbij te laten en geen ergernis, haat, afgunst, jaloezie of schuldgevoel erbij te hebben. Mensen hebben echter vaak behoefte om dit primaire gevoel van lust of onlust te verklaren door het te koppelen aan een oorzaak. De geest is immers net als het lichaam er op uit zichzelf te realiseren,

¹²⁸ *Ethica* III, def. III.

¹²⁹ *Ethica* III, def. III.

en dat betekent: begrijpen. Zo worden aandoeningen van het lichaam tot aandoeningen van de geest. De verbeelding ziet niet de werkelijke oorzaak, en dus niet de noodzaak van het gebeuren. We kunnen en zullen meestal als we het affect voelen een idee hebben over de oorzaak van het affect. Die voorstelling of idee kan adequaat (waar) zijn of niet, en op dit niveau is dus zich vergissen mogelijk maar anderzijds ook de correctie van inadequate gedachten. Daarom zal bewustwording, inzicht en cognitieve therapie hier eer kunnen behalen

Nogmaals: een passie berust dus altijd op een inadequate voorstelling, maar ze kan zowel een blijdschap- als een verdrietaandoening zijn. Het affect dat effect is van een niet adequate voorstelling noemt Spinoza een passief affect. Alleen voor de passieve affecten gebruikt Spinoza de term 'passiones' in onderscheid met de actieve affecten. Dat betekent altijd dat de voorstelling is veroorzaakt door een invloed van buitenaf, bijvoorbeeld opvoeding, cultuur of bijgeloof. Actief noemt hij een affect als deze voorstelling adequaat is, dat wil zeggen, effect is van, dat wil zeggen veroorzaakt is door onze eigen denkkraft. De actieve affecten kunnen alleen maar lustvol en blij zijn, omdat het volgens Spinoza niet mogelijk is dat iets of iemand uit zichzelf ingaat tegen de conatus, ofwel tegen het eigen belang c.q. het eigen voortbestaan. Dat betekent dat alle onlustaffecten (droefheid) noodzakelijk passief zijn. De redenering is niet om te draaien. Adequate voorstellingen geven altijd een vorm van blijdschap, maar niet alle blijdschap is gebaseerd op een adequate voorstelling. Sommige blijdschapsaffecten kunnen ook passief zijn, dat wil zeggen gebaseerd op inadequate voorstellingen van de oorzaak. Dit is te vergelijken met lichamelijke gezondheid en je gezond voelen. Gezond zijn geeft altijd een goed gevoel, maar je goed voelen betekent niet altijd dat je ook werkelijk gezond bent, je kunt al iets onder de leden hebben. Spinoza geef het voorbeeld van leedvermaak en van trots, om te laten zien dat ook een prettig gevoel gebaseerd kan zijn op inadequate voorstellingen, met name die van de eigen belangrijkheid en prestatie.

Een voorbeeld van zo'n omschrijving van een secundair, afgeleid affect, is: 'Liefde namelijk is niets anders dan Blijheid, vergezeld door de voorstelling van een uitwendige oorzaak...' ¹³⁰ Liefde is een van blijdschap afgeleid affect, dat wil zeggen, een gevoel van blijdschap dat door de begeleidende voorstelling van de oorzaak van diezelfde blijdschap actief of passief kan zijn. In beide gevallen echter wordt het affect 'liefde' genoemd en niet meer alleen 'blijdschap'. De begeleidende voorstelling van de oorzaak van de blijdschap kan waar en adequaat zijn (actief) dat wil zeggen dat in de voorstelling de werkelijke oorzaak van de blijdschap wordt gevat. Maar het van blijdschap afgeleide en als liefde benoemde affect kan ook berusten op een inadequate voorstelling van de oorzaak ervan, en is dan passief. Dat betekent dat het affect blijdschap er wel is of was, maar dat het niet veroorzaakt wordt of werd daar diegene of datgene wat de persoon zelf als oorzaak ervan ziet. De persoon vergist zich, en kan daar later ook achterkomen: 'de liefde is over, het was geen liefde'. Dat betekent echter alleen maar dat het prettige gevoel geen liefde was voor die persoon, maar voor iemand of iets anders, bij voorbeeld voor zijn uiterlijk, voor de aandacht die men kreeg of voor het niet alleen zijn. Liefde is gebaseerd op kennis, en gaat nooit over. Liefde kan dus gebaseerd zijn op een adequate voorstelling van de oorzaak van de blijdschap, al is in strikte zin voor Spinoza alleen god werkelijk oorzaak van alles, en is dus alleen de liefde tot god gebaseerd op een adequate voorstelling van de oorzaak van de blijdschap. Haat daarentegen is droefheid, vergezeld van de voorstelling van iets of iemand of zichzelf zelf als oorzaak daarvan. Haat is een droefheids-affect, en kan volgens Spinoza dus *nooit* waar of actief zijn, want dat zou betekenen dat de voorstelling erbij adequaat is. Die is echter altijd onwaar, en dat betekent dat het gevoel van droefheid er wel is of was, maar *nooit* veroorzaakt wordt of werd door diegene of datgene wat de persoon zelf als oorzaak denkt. De persoon vergist zich *altijd* in die veronderstelling van een oorzaak als er een gevoel van droefheid is dat men haat noemt. De vermeende oorzaak is slechts de aanleiding. De oorzaak is de impliciete opvatting dat de gehate persoon iets heeft gedaan dat niet mocht, en dat hij dat ook

¹³⁰ *Ethica* III, st. 13, opm.

had kunnen, en daarom ook had moeten laten. Ofwel: haat veronderstelt de vrije wil van de mens, en die is volgens Spinoza een illusie. Het inzicht ofwel de adequate voorstelling is, dat de persoon niet vrij heeft gekozen, en dus niet anders kon - als onderdeel van de natuur, onderworpen aan natuurwetten. Dat inzicht maakt elk gevoel van haat onmogelijk. In de praktijk is dit direct waarneembaar, zoals Spinoza schrijft, omdat mensen alleen haat voelen tegenover andere mensen, en niet tegenover bijvoorbeeld een aardbeving die toch ook slachtoffers maakt.¹³¹

Deze theorie van de passies heeft praktische consequenties voor het spreken over passie versus rede. Het is inadequaar om over passies te spreken als onredelijk, irrationeel en dergelijke. Als men met rede het denkvermogen of de geest van de mens bedoelt, komen zowel de adequate als de inadequate ideeën die de passies veroorzaken, noodzakelijk uit haar voort. Een affect is – net als lichamelijke pijn – niet anders dan een bewuste idee van het lichaam, ofwel een idee van een lichamelijke aandoening.

Deze theorie laat ook een ander licht schijnen over ethiek. Er is ook een ethiek in spinozistische zin. Die ethiek gaat over hoe een goed in de zin van een gelukkig leven te bereiken is. Bij Spinoza is ethiek nooit normatief en ze gaat ook niet over universeel ethisch goed en kwaad. De passies worden nooit moreel beoordeeld, laat staan veroordeeld. Spinoza draait de verhouding van goed en kwaad en de passies om. De passies worden niet beoordeeld vanuit een vooraf gegeven idee van goed en kwaad. ‘Goed en kwaad’ is volgens Spinoza respectievelijk ‘dat wat ons goed uitkomt en dat wat ons slecht uitkomt’. Hij noemt het ervaren van goed en kwaad ook aandoeningen van blijdschap of droefheid. Dat ervaren is dus pas mogelijk dóór de aandoeningen, die ons immers lust en onlust geven wanneer ons verlangen wordt gehonoreerd of gefrustreerd.¹³² Deze opvatting is te vergelijken met het ‘emotivisme’ in de analytische filosofie van de twintigste eeuw, die stelt dat morele oordelen slechts uitdrukking van emoties zijn. Volgens Spinoza zijn alle zogenaamde morele emoties als schuld, schaamte en morele verontwaardiging gebaseerd op inadequate voorstellingen. Het zijn uitingen van onwetendheid en verbeelding, dat laatste óók in de zin van hoogmoed. Emoties worden niet als belemmeringen voor het ethisch goede leven gezien, maar wel als obstakels voor het goede, dat wil zeggen het gelukkige leven. Spinoza stelt, zoals we eerder al gezien hebben dat de illusie van de vrije wil tot haat ten opzichte van mensen leidt en niet ten opzichte van de ons omringende natuur. ‘De liefde of de haat jegens een wezen dat wij ons als vrij voorstellen moeten beide, bij overigens gelijke aanleiding, sterker zijn dan jegens een afhankelijk wezen.’¹³³ Dit kan iedereen uit eigen ervaring beamen. Mensen storen zich over het algemeen meer aan andere mensen dan aan de hen omringende natuur en aan dieren. De verklaring hiervoor is dat zij de laatsten niet van ‘boos opzet’ verdenken. Een voorbeeld daarvan is de reactie bij de meeste mensen na ‘11 september’ die emotioneler was dan wanneer hetzelfde aantal slachtoffers en dezelfde schade waren veroorzaakt door een aardbeving.

Dit onderscheid tussen de neutrale aandoeningen, de primaire lust- en onlustgevoelens enerzijds, en de passies anderzijds, zien we ook in het boeddhisme. Het boeddhisme gaat uit van een noodzakelijk lijden (ondergaan) omdat de mens noodzakelijk afhankelijk is in het grote geheel. Het niet erkennen en accepteren van dit noodzakelijke lijden vanwege de illusie van het autonome ego, brengt het lijden aan het lijden, dus de emotie met zich mee.

Spinoza maakt, zoals gezegd, binnen de affecten onderscheid tussen de passieve affecten (*passiones*) en de actieve affecten (*actiones*). De laatsten kunnen alleen rust of blijdschaps-affecten zijn.¹³⁴ Het verschil tussen deze twee soorten affecten wordt uitsluitend veroorzaakt door de manier van kennen. Daarom kan men zeggen dat Spinoza een cognitieve opvatting van emoties heeft. Dit betekent echter niet dat hij meent dat de rede de passies kan overwinnen. De verschillende soorten van kennen hebben een verschillende uitwerking (effect) in de

¹³¹ *Ethica* III, st. 58 en st. 59.

¹³² *Ethica* IV, voorrede, def. 1 en 2, st. 8 en st. 19.

¹³³ *Ethica* III, st. 49.

¹³⁴ *Ethica* III, st. 58 en st. 59.

aandoeningen (affecten). De rede en de intuïtieve kennis geven adequate kennis, zoals het kennen en erkennen van de afhankelijkheid en de overmacht van andere dingen. Die overmacht kan ook de overmacht van interne fysieke en psychische krachten zijn. Ook die kunnen sterker zijn dan de kracht (motivatie) van wat ik denk zelf te willen. Mensen kennen wel hun gedrag en hun gevoel, maar meestal niet de oorzaak ervan. Als zij zich door die onwetendheid iets verbeelden kan een passie het gevolg zijn. Mensen weten ook nog niet wat het lichaam allemaal kan doen, en daardoor verbeelden zij zich een onafhankelijke geest of vrije wil te hebben, die dat allemaal tot stand brengt. Die illusie, die we al gezien hebben, is ook een oorzaak van de passies.

Spinoza maakt niet alleen een onderscheid in actieve en passieve affecten, maar hij doorbreekt in het verlengde daarvan ook de symmetrie in positieve en negatieve gevoelens. Dit gaat in tegen de alledaagse ervaring op grond waarvan mensen menen dat er evenveel positieve als negatieve gevoelens zijn. Ze denken ook dat die in paren elkaars tegenhangers zijn, en dat beiden evenveel recht doen aan de werkelijkheid. Spinoza ziet echter een a-symmetrische verhouding tussen goed en kwaad, blijdschap en verdriet, liefde en haat. Alleen wat is bestaat, en is 'goed' en zelfs volmaakt, omdat het is wat het is. Adequaat denken, dat wil zeggen werkelijk zien wat is, kan nooit gepaard gaan met negatieve emoties. Alleen een inadequate gedachte, zoals 'iets had anders moeten zijn', of 'dit had niet mogen gebeuren', kan een negatieve emotie veroorzaken. Dit betekent dat liefde en vreugde adequaat kunnen zijn, dat wil zeggen dat ze kunnen berusten op adequate gedachten. Haat, verdriet en andere negatieve emoties kunnen echter nooit berusten op adequate gedachten. Ware, adequate, gedachten heffen de negatieve passies dan ook op.¹³⁵ Als iemand iets doet of zegt, en ik begrijp dat de ander vanuit zijn of haar positie niet anders kan, is er geen irritatie. Irritatie komt alleen door de gedachte dat die ander dit of dat niet had mogen doen of zeggen. Maar die gedachte is inadequaat(...). H.t.b.w. (hetgeen te bewijzen was) zou Spinoza zeggen. De verwarde voorstellingen van de eerste soort van kennis laten ons voorkomen alsof iets anders gegaan zou kunnen zijn, alsof iets niet had hoeven te gebeuren, en alsof ik iets ook niet had hoeven doen. Het gevolg van die laatste inadequate voorstelling is schuldgevoel, en dat getuigt dus van gebrek aan kennis en inzicht. Die onwetendheid van de oorzaken van wat gebeurd is, noemt men toeval, willekeur of vrije wil. En dit gebrek aan kennis, deze verwarde, onware voorstelling van zaken is de oorsprong van de passies.

Conclusie: de passies ontstaan door de aard van de mens en de plaats van de mens in het geheel van alle dingen. Dat betekent door de conatus enerzijds en de onmacht ten opzichte van bijna al het andere in de natuur anderzijds, en daarnaast de onwetendheid hiervan. Wij zijn als golven in de zee, die menen zichzelf voort te rollen. De beweging, de indruk op het lichaam, brengt een prettig of vervelend gevoel teweeg en verbonden met een inadequate voorstelling of een verwarde idee wordt dat gevoel een passie. De lichamelijke aandoening samen met het ervaren daarvan als onlust hoeft dus niet noodzakelijk tot een emotie als schuldgevoel, teleurstelling, afgunst of haat te leiden. Pas het onlustgevoel verbonden met een inadequate voorstelling van de oorzaak ervan geeft haat. Een lustgevoel met een inadequate voorstelling, verbonden geeft mogelijk een prettige emotie als verliefdheid of trots, maar is daarom niet minder een passief affect. Het gevoel is prettig, maar omdat het is gebaseerd op onware gedachten is het ook instabiel en vol risico. De adequate voorstelling van de oorzaak van het onlustgevoel kan daarentegen nooit een passieve passie, een vervelende emotie, geven. Deze kan alleen vreugde geven over het inzicht en het begrijpen van de oorzaak ervan.¹³⁶ Dat wil niet zeggen dat het primaire onlustgevoel dan verdwijnt. Wie kiespijn heeft en zich daaraan ergert heeft twee onlustgevoelens, maar alleen de kiespijn is er nog altijd wel één. De onware voorstelling dat de ander oorzaak is van mijn droefheid impliceert een veroordeling en komt door het niet begrijpen van de ander. Dit leidt tot irritatie en in het ergste geval tot haat.

Het is belangrijk in dit verband alvast er op te wijzen dat het niet veroordelen van iets, inclusief van de menselijke passies, niet betekent dat men alles over zijn kant laat gaan. Het

¹³⁵ *Ethica* V, st. 6, st. 27, st. 38.

¹³⁶ *Ethica* III, st. 49.

accepteren op grond van kennis betekent niet accepteren in de zin van alles laten zoals het is. Integendeel. Begrijpen is niet alleen de voorwaarde voor het geluk in de zin van innerlijke rust en vrede, maar ook voor het des te effectiever kunnen ingrijpen. Spinoza heeft het niet voor niets vaak over de macht. Men veroordeelt toch ook het stijgende water niet. In de mate echter waarin de oorzaken van het stijgen bekend zijn kan men effectiever maatregelen nemen. Zoals bij de honds-dolle hond, schrijft Spinoza, die veroordelen we niet, maar we maken hem wel af. Diezelfde redenering dat ‘ingrijpen mogelijk is zonder te veroordelen’ past men ook toe bij het genezen van ziekten en het maatregelen nemen tegen ongewenst gedrag van mensen.

In de voorredes van deel III en van deel V van de *Ethica* bekritiseert Spinoza expliciet Descartes en de stoïcijnse filosofen, omdat zij de macht van de rede over de passies als bijna onbeperkt voorstellen. Sommigen lezen hetzelfde in Spinoza, en noemen hem daarom een rationalist. Maar als we kijken naar én zijn kritiek op de Stoa en op Descartes én lezen wat hij over de onmacht van de rede in deel IV van de *Ethica* schrijft, verandert dat beeld. ‘Rationalistisch’ kan men kennelijk op verschillende manieren verstaan. Men kan er mee aangeven dat aan de rede als manier van kennen voorrang wordt gegeven boven andere manieren van kennen. Ver doorgevoerd leidt dit tot de opvatting dat alleen de rede werkelijke kennis oplevert. Een extra complicatie hierbij is dat ook het begrip ‘rede’ of ‘ratio’ zelf verschillend kan worden opgevat. Ofwel het betreft een eng-natuurwetenschappelijk begrip van de rede (dan meestal ratio genoemd) die alle weten terugbrengt tot ‘meten’. In het Duits en Nederlands wordt hiervoor traditioneel in de filosofie ook verstand gebruikt, in onderscheid tot een ruimer begrip van rede (Vernunft). Max Weber maakt onderscheid tussen een instrumentele, doel-middel-rationaliteit, en een waarde-stellende rationaliteit. De laatste wordt dan weer aangeduid met rede. Het is rationeel om te reorganiseren en mensen te ontslaan vanwege het doel om een hogere winst te behalen, maar een economisch systeem dat winst stelt boven mensen is niet redelijk. Bij Spinoza is er geen sprake van dit onderscheid. Ik denk dat hij zowel qua opvatting als qua gebruik van de termen niet is in te passen in een van deze indelingen noch in de filosofische traditie van bijvoorbeeld het Duits idealistische onderscheid tussen Rede en Vernunft, noch in een empirisme-rationalisme schema. In de teksten waarin de kenleer ter sprake komt, gebruikt Spinoza verschillende termen. Hij gaat bovendien uit van óf vier óf drie manieren van kennen. Vier manieren onderscheidt hij in zijn vroege werken, de *KV* en de *TIE*. In de *KV* noemt hij deze: van horen zeggen, door ondervinding, door een waar geloof en door klaar en onderscheiden bevattings. Hij neemt echter in dit vroege werk de eerste twee al wel samen en noemt ze beide doling of waan, Hij spreekt zelf achtereenvolgens van ‘drie verscheiden kennissen: waan, geloof en klare kennis’.¹³⁷ Zowel ‘waar geloof’ als ‘klaar en helder bevattings’ echter ‘zoo en kunnen die niet doelen’. Het ‘waar geloof’ wordt ook ‘kunst van reden’ genoemd en ‘Geloof dan noemen wy de tweede, om dat die dingen die wy alleen door de rede vatten, van ons niet en worden gezien, maar alleen aan ons bekend zyn door overtuiging in ’t verstand, dat het soo en niet anders moet zyn. Maar klaar kennis noemen wy dat, ’t welk niet en is door overtuiging van reden, maar door een gevoelen en genieten van de zaake zelve, en gaat de andere verre te boven.’¹³⁸ Spinoza koppelt vervolgens de affectieve ‘uytwerkingen’ ook aan de drie manieren van kennen: ‘Alzo dat wy dan de naaste oorzaak van alle de Lydingen in de ziele, de Kennisse stellen.’ De passies ontstaan uit de waan, de goede begeerte uit het ‘waare geloof’ en de ‘waare en oprechte Liefde met alle haar uytspuytzels’ uit de klare kennis.¹³⁹ In de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* komt dezelfde vierdeling voor namelijk: van horen zeggen, op grond van blote ervaring, iets afleiden uit iets anders en een zaak uit haar wezen kennen.¹⁴⁰ In de *Ethica* is sprake van drie soorten, maar ook hier onderscheidt Spinoza eerst nog even twee soorten van de kennis van de eerste soort: kennis, berustend op vage ervaring en kennis uit tekens, herinneringen en voorstellingen. Deze kennis noemt hij voortaan

¹³⁷ *KV* Deel II, cap. I, p. 296-298.

¹³⁸ *KV* Deel II, cap. II, p. 298-299.

¹³⁹ *KV* Deel II, cap. II, p. 299.

¹⁴⁰ *TIE*, p. 34-37.

kennis van de eerste soort, mening ofwel verbeelding (*imaginatio*) ofwel dwaling als men deze voor werkelijk houdt. Kennis van de tweede soort noemt hij nu de rede: het bezitten van algemeen erkende begrippen en juiste voorstellingen van de eigenschappen der dingen. De derde soort van kennis noemt hij in het vervolg het 'intuïtieve weten': 'Deze soort van kennis schrijdt voort van de adequate voorstelling van het werkelijk wezen van zekere attributen van God tot de adequate kennis van het wezen van de dingen.'¹⁴¹

Het begrip 'rationalisme' wordt echter niet alleen gebruikt om de verabsolutering van een manier van kennen aan te geven, maar ook om de macht van die kennis over het voelen en handelen aan te geven. Dat doet Spinoza ook als hij in *Ethica* IV spreekt over de onmacht van de rede (*ratio*), die hij meestal de menselijke onmacht (*humana impotentia*) noemt, afgezet tegen de macht van de aandoeningen. In *Ethica* V schrijft hij over de macht van het verstand (*potentia intellectus; potentia rationis*) of de menselijke vrijheid. Dan gaat het om de werking, om het principe dat motiveert. Dat laatste is precies waar Spinoza zowel de stoïcijnen als Descartes om bekritiseert.

In welke zin is Spinoza dus een rationalist te noemen? Strikt genomen in geen van beide betekenissen. De *ratio* is bij hem, zoals we al gezien hebben, niet de hoogste vorm van kennen. Dat is het intuïtieve weten. Hij erkent bovendien dat zelfs het rationele kennen niet voor iedereen mogelijk is en voor niemand, hoe wijs ook, helemaal. In de bespreking van Spinoza's politieke filosofie hebben we ook al gezien dat de rede juist niet het overheersende motief is voor de mensen om elkaar op te zoeken en afspraken te maken. En ook in de tweede betekenis is Spinoza geen rationalist, omdat de *ratio* volgens hem niet de ultieme drijfveer van het menselijk handelen is. Dat is wel het streven of de begeerte (de *conatus*) die het wezen zelf van de mens is.¹⁴² Spinoza houdt juist rekening met deze werkelijke aard van de mens, waardoor onwetendheid, bijgeloof en passies altijd een grote rol spelen. Naar twee kanten is de macht van de *ratio* ingeperkt en daardoor is zij slechts een beperkt vermogen. Aan de 'bovenkant' is zij ingeperkt door het intuïtieve weten en aan de 'onderkant' door het pogen in het eigen bestaan te volharden. De enige manier waarop men Spinoza als een rationalist kan beschouwen is vanwege de waarde die hij hecht aan de rationele manier van kennen. En dat betekent ook geen absolute waarde, maar een relatieve. De rede is een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde. Ze is een stap op de weg van verbeelding naar intuïtieve kennis. Een stap op de weg naar geluk. Ze geeft weliswaar adequate, wetenschappelijke, objectieve kennis van concrete oorzaken en algemene wetmatigheden en begrippen. Maar ze heeft als kenvermogen nauwelijks macht over de passies, en dus ook niet over ons handelen. We kunnen de mechanismen en de passies met de rede leren kennen, maar niet beheersen. Dit is te vergelijken met de kennis van de (andere) natuurwetten. Ook de wet van de zwaartekracht kunnen we leren kennen, maar we kunnen de zwaartekracht niet met die kennis buiten werking zetten. We kunnen die kennis wel gebruiken, bijvoorbeeld om een vliegtuig te bouwen. Dat bedoelt Spinoza in de voorrede van deel III van de *Ethica*, waar hij schrijft dat hij de passies wil bestuderen alsof het lijnen en vlakken waren, op geometrische wijze.

Wanneer de passies ontstaan door inadequate voorstellingen, en we dit doorzien, zijn ze in bepaalde mate ook te voorkomen of te matigen door onze voorstellingen te veranderen. Omdat het bij de passies – anders dan bij de wet van de zwaartekracht – om een werking van ons eigen denkvermogen gaat, verandert het denken zelf met de kennis ervan. En daarom kunnen ook de passies door denken en kennis veranderen. Spinoza laat steeds weer in zijn definities van de passies zien hoe onze eigen voorstellingen in het ontstaan ervan een doorslaggevende rol spelen. Dit blijkt uit de herhaaldelijk terugkerende zinsdelen in zijn stellingen zoals: 'Wanneer iemand zich voorstelt(...)', '(...)een wezen dat wij ons als vrij voorstellen(...)', '(...)gekoppeld wordt aan de voorstelling(...)'. Mensen hebben echter altijd meerdere voorstellingen, omdat de verschillende delen van het lichaam meerdere indrukken tegelijk ondergaan. De sterkste

¹⁴¹ *Ethica* II, st. 40, opm. II.

¹⁴² *Ethica* III, st. 7.

voorstelling wint – zoals overal en altijd in de natuur het sterkste wint - en daarmee de bijbehorende aandoening. Ook in de geest vindt een krachterspel plaats.

Spinoza ziet drie mogelijkheden om de negatieve en ongewenste passies te bestrijden of te voorkomen. Zij komen overeen met de drie vormen van kennis. De eerste manier ligt op het niveau van de verbeelding, en dus niet van de rede. Ze gebruikt een andere passie, meestal een negatieve, zoals angst, maar het kan ook hoop of blijdschap zijn. Uit angst voor negatieve gevolgen zullen de meeste mensen, in elk geval in hun gedrag een andere passie beteugelen. Een positief voorbeeld van Spinoza is wanneer een liefde overgaat omdat er een andere, zwaarder wegende liefde is. Wanneer dat een andere persoon is, of liefde voor een ander genot, of voor eer en rijkdom schiet dat niet veel op, want ook die brengen weer negatieve passies met zich mee. Wanneer het echter een onpersoonlijke liefde is, voor het leven, voor al wat is, voor god, voor de waarheid, gezondheid, geluk, voor zichzelf, dan zitten we al niet meer op het niveau van de verbeelding.

De tweede vorm van kennis, de ware, wetenschappelijke en objectieve kennis voorkomt en matigt veel negatieve passies. Op dat niveau weten mensen dat het nuttiger is om niet aan allerlei neigingen toe te geven. Ze zien de neveneffecten, vervolgens overwegen ze en nemen een besluit. Dit is het niveau van de 'hedonistische calculus' van Epicurus.¹⁴³ Maar deze theoretische berekening werkt vaak niet in de praktijk. Weten dat iets niet goed is voor de gezondheid is niet genoeg om het te laten.¹⁴⁴ Dat is juist de reden waarom mensen vaak zeggen dat ze het wel weten, maar dat het nog niet lukt om ernaar te handelen en te voelen. De kennis moet ook een affectieve lading hebben. Onware ideeën hebben namelijk vaak een sterkere affectieve lading dan ware ideeën. Een idee zonder passionele lading, ook al is het waar, werkt niet. Ficties, bijgeloof en mythen hebben vaak wel die passionele kracht. De wens is dan de vader van de gedachte. De waarheid van de wetenschappelijke rationele kennis op zich heeft geen effect op de passies. Pas het weten van de derde soort werkt echt. Dat weten is een doorleefd en doorvoeld inzicht, dus een verinnerlijkt weten dat ook affectief beladen is. Bovendien geeft deze vorm van kennen op zich al vreugde en ook dat legt gewicht in de schaal.¹⁴⁵ Volgens Spinoza is er bovendien nog sprake van een a-symetrie in de kracht van de emoties: blijdschap-passies zijn in het voordeel ten opzichte van verdriet-passies omdat de conatus met ze mee werkt, en zij met de conatus.

In de volgende drie paragrafen beschrijf ik meer gedetailleerd het gebruik van de begrippen en de theorie over de affecten, uitgesplitst naar de drie verschillende werken.

2.3. Spinoza over de affecten in het *Theologisch-politiek traktaat*

De drie verschillende begrippen die Spinoza gebruikt in zijn theorie van de affecten, te weten *affectio*, *affectus* en *passio*, komen ook in de *TTP* voor. *Affectio* komt één keer voor, en dan ook nog maar alleen in een noot van Spinoza zelf, in hoofdstuk 6 *Over wonderen*. In dit hoofdstuk blijkt duidelijk de algemene en neutrale betekenis van het begrip, dat nog niets te maken heeft met passies, emoties en het affectieve in moderne zin. Door Akkerman worden de *affectiones* vertaald met 'verschijningsvormen' en door Meijer met 'toestanden'. Spinoza's noot gaat wel over een fundamenteel punt voor hem, dat echter niet met mijn thema te maken heeft. De noot staat bij 'natuur' in de zin: 'Er gebeurt dus niets in de natuur* dat met haar eigen universele wetten in strijd is.'¹⁴⁶ Spinoza zegt in de noot op deze pagina, waar de * naar verwijst, dat hij onder 'natuur' niet alleen de materie en haar verschijningsvormen (*materiam, ejusque affectiones*) verstaat, maar naast die materie nog oneindig veel andere dingen. Materie of uitgebreidheid is maar één attribuut van de oneindig vele die de natuur noodzakelijk heeft. Ook in brief 73 wijst Spinoza er op dat

¹⁴³ Epicurus, *Brief aan Menoikeus*, Groningen: Historische Uitgeverij, 1998, p. 131.

¹⁴⁴ *Ethica* IV, st. 1, opm. en *Ethica* IV, st. 14, st.17.

¹⁴⁵ *Ethica* IV, st. 8.

¹⁴⁵ *Ethica*. IV, st. 15, dem.

¹⁴⁶ *TTP*, hfdst. 6, [4], p. 190; Gebhardt (1925), p. 83.

‘Wanneer evenwel sommigen menen dat het *Godgeleerd–staatkundig vertoog* <alleenlijk> daarop steunt, dat God en de natuur (die zij dan opvatten als een zekere massa of stoffelijke materie) een en hetzelfde zijn, ze het spoor totaal bijster zijn.’¹⁴⁷ *Affectio* staat hier gelijk aan *modus*, de verschijningswijze waarop het attribuut zich uitdrukt of verschijnt. De materiële dingen zijn verschijningsvormen van het attribuut materie, en de ideeën (Spinoza noemt ze ook denk-dingen, *ens rationis*) zijn verschijningsvormen van het attribuut denken.

Het zelfstandig naamwoord *affectus* (beleefde aandoening) in verschillende vervoegingen en ook als afgeleide van het werkwoord *afficere* (aandoen, ondervinden, aangedaan worden, inwerken op) komt in het *Theologisch-politiek traktaat* vaker voor en betekent dan, zoals ik eerder heb vastgesteld, altijd het aangedaan worden van mensen - en maar één keer van god die als mens wordt gezien - wanneer dat aangedaan worden met een bepaalde beleving gepaard gaat, omdat ze tot het bewustzijn doordringt. Soms is niet duidelijk of het een blijdschap dan wel een droefheids-affect is. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer Spinoza schrijft dat ‘...de profeten zich de dingen die hen geopenbaard werden zeer levendig verbeeldden, zoals wij in wakende toestand door de voorwerpen [om ons heen] plegen te worden aangedaan.’¹⁴⁸ In hoofdstuk 17 schrijft Spinoza over de Hebreëen die op een bepaalde manier zijn aangedaan (*affecti esse*, door Akkerman vertaald met ‘gezind zijn’) waarbij uit de context blijkt dat dit zowel liefde voor het vaderland als haat jegens andere naties kan betekenen.¹⁴⁹ Beide zijn inderdaad affecten, en Spinoza maakt in de *TTP* nog niet zoals later in de *Ethica* waarin hij zijn theorie van de affecten gedetailleerd uitwerkt, expliciet onderscheid in actieve en passieve affecten. Dan noemt hij alleen de passieve affecten *passio*. In de voorrede van de *TTP* stelt hij dat bijgeloof ‘...niet aan de rede, maar alleen aan een emotie (*ex solo affectu*), en wel aan een zeer krachtige, ontspringt.’¹⁵⁰ Het kan hier alleen om een passief affect gaan volgens het criterium dat Spinoza hanteert om het te onderscheiden van een actief affect. Dat is, zoals ik eerder heb laten zien, dat het een affect betreft met daarbij een inadequate voorstelling van de oorzaak ervan. Daarom is de vertaling van Akkerman met ‘emotie’ terecht. Aan het einde van de voorrede, waar Spinoza schrijft dat hij ‘Het volk dus en allen die net als het volk door dezelfde hartstochten worden geteisterd (*affectibus conflictantur*) ...’ niet uitnodigt zijn boek te lezen, gaat het ook duidelijk om de passieve affecten.¹⁵¹ Wanneer het daarentegen gaat over het afschilderen van god als een mens, en hem een wil, een gemoed en gemoedsaandoeningen (*animique affectus*) toeschrijven, is dat onderscheid weer niet relevant.¹⁵²

In de *TTP* schrijft Spinoza over Mozes die leert dat god jaloers is en niet zonder passies. Alleen daar gebruikt hij één keer de uitdrukking ‘lijdingen van de geest (*animi pathematis*), die later in de *Ethica* zal terugkomen.’¹⁵³ Zelf meent Spinoza echter - in tegenstelling tot wat Mozes geloofde - dat god geen passies heeft. Dat komt overeen met wat hij schrijft in de *Ethica*, wanneer hij stelt: ‘God kent geen lijdingen (*passiones*) en ondergaat ook generlei aandoening (*affectus*) van Blijheid en Droefheid.’¹⁵⁴

De meest belangrijke tekst in de *TTP* in het kader van deze studie, is de volgende: ‘Als het nu met de mensen zo gesteld was, dat ze niets anders zouden begeren dan wat de ware rede aanwijst, dan zou de gemeenschap (*societas*) zeker geen wetten nodig hebben;... Maar het is met de menselijke natuur geheel anders gesteld. Allen zoeken weliswaar hun eigen belang, maar volstrekt niet volgens het voorschrift van de gezonde rede; heel dikwijls is het uitsluitend op grond van hun lust en meegesleurd door hartstochten (*animi affectibus abrepti*) (die geen rekening

¹⁴⁷ *Briefwisseling*, brief 73 aan Henry Oldenburg, p. 399.

¹⁴⁸ *TTP*, p. 118.

¹⁴⁹ *TTP*, p. 386.

¹⁵⁰ *TTP*, p. 84.

¹⁵¹ *TTP*, p. 93.

¹⁵² *TTP*, p. 109.

¹⁵³ *TTP*, hfdst. VII.

¹⁵⁴ *Ethica* V, st. 17.

houden met de toekomst, noch met andere dingen) dat zij de dingen begeren en nuttig oordelen.¹⁵⁵ In deze context zijn het weer duidelijk de passieve affecten, de passies, waar Spinoza het over heeft. Ze worden tegenover de ‘gezonde’ rede gezet, en ook spreekt hij over ‘meegesleurd’ worden, hetgeen in *Ethica* IV met de ‘slavernij’, de ‘knechtschap’ of de ‘macht van de aandoeningen’ wordt aangeduid. De tekst staat in het kader van Spinoza’s argumentatie waarom de ceremoniën dienden tot behoud en versteviging van de onafhankelijke staat der Joden. Na zijn standpunt aan de hand van de Schrift te hebben onderbouwd, gaat hij dit nog op een andere manier aantonen: ‘Dit zal ik in zo weinig mogelijk woorden uit algemeen geldende grondslagen duidelijk maken.’¹⁵⁶ ‘Algemeen geldende grondslagen’ levert het ‘natuurlijk licht’, de filosofie, en die is niet in strijd met de boodschap uit de schrift. De hele tekst beslaat ruim twee pagina’s, waarna Spinoza weer terugkeert naar het staatsbestel der Hebreeën.¹⁵⁷ Ik kom er later op terug, maar wijs er op dat in deze tekst een aantal relevante opvattingen voorkomen met betrekking tot de aard van de mens en tot het functioneren en het doel van de staat, die enerzijds in de *Ethica*, en anderzijds in de *TP* consistent verder worden uitgewerkt.

Wat opvalt is de expliciete gelijkschakeling van ‘de ware rede’, de ‘ware zedelijke leerstukken’ en het ‘waarlijk nuttige’. Ook in de *Ethica* schrijft Spinoza de kennis van goed een kwaad aan de rede toe, en zegt bovendien ‘Onder ‘goed’ versta ik dat, waarvan wij zeker weten dat het nuttig voor ons is.’¹⁵⁸ Zijn uitgangspunt dat iedereen altijd het eigenbelang zoekt, maar dat dit zowel vanuit de rede als vanuit de passies kan gebeuren, komt ook in de *TP* voor: ‘Want of een mensch zich bij zijn handelingen door de Rede of alleen door zijn lusten laat leiden, zoo is toch alles wat hij doet overeenkomstig de wetten en de regels der Natuur...’.¹⁵⁹ Het pogen zich zelf altijd door te zetten, dat Spinoza in de *Ethica* de *conatus* noemt, is een natuurwet, omdat ‘...die Drang ’s mensen wezen zelf is, voor zover hij daartoe wordt gedreven datgene te doen, wat tot zijn eigen behoud strekt.’¹⁶⁰ In de *TTP* staat het nog een keer zeer plastisch: ‘Niet alle mensen zijn immers van nature gedetermineerd tot handelen volgens de regels en wetten van de rede....Toch moeten ze intussen leven en zichzelf, voor zover het in hun vermogen ligt, in stand houden en wel uitsluitend gedreven door de begeerte. Immers de natuur heeft hun nu eenmaal niets anders gegeven, zij heeft hun de feitelijke kracht om volgens de gezonde rede te leven ontzegd, en daarom zijn de mensen evenmin gehouden om te leven naar de wetten van de gezonde geest als een kat naar de wetten van de natuur van een leeuw. Alles wat dus een ieder die uitsluitend onder de heerschappij van de natuur beschouwd wordt voor zichzelf nuttig acht, hetzij geleid door de gezonde rede, hetzij gedreven door de affecten, dat mag hij met het hoogste recht van de natuur nastreven en met elk denkbaar middel bemachtigen, met geweld, met list, met smeekbeden, of op welke manier hem ook maar het beste uitkomt.’¹⁶¹ Dit gegeven verandert pas in een staat die wetten en sancties kent en werkelijk macht kan inzetten. Wat betreft zijn politieke filosofie schrijft Spinoza al in de eerder geciteerde tekst dat macht en geweld nodig zijn voor stabiliteit in de staat, maar dat dit niet te absoluut en te lang kan duren, omdat mensen dan in verzet zullen komen. Niet de tirannie, maar de andere staatsvormen, te weten de monarchie, de aristocratie en het gemeenschappelijk bezit van de macht, zijn stabiel. Wetten waarin men zich herkent geven meer gevoelens van hoop dan vrees, en men ervaart het er zich aan houden niet als gehoorzamen aan een vreemde macht. Gehoorzamen is voor Spinoza een abstract begrip, een denk-ding (*ens rationis*), een label dat op een handeling van zichzelf of van een ander geplakt kan worden. Op zichzelf beschouwd is geen enkele handeling goed of slecht, legt hij in *Ethica* IV

¹⁵⁵ *TTP*, p. 176.

¹⁵⁶ *TTP*, p. 175.

¹⁵⁷ *TTP*, p. 176, r.1; p. 178, r.11.

¹⁵⁸ *Ethica* III, def. 1; zie ook: IV, st. 14; st. 24; st. 26.

¹⁵⁹ *TP*, (1901), p. 10.

¹⁶⁰ *Ethica* III, def. aandoeningen I, toelichting.

¹⁶¹ *TTP*, p. 349.

uit.¹⁶² Het gaat om het motief, om de drijfveer. Die kan bij elke handeling fundamenteel maar een van twee zijn: iemand is ofwel gedreven door een verwarde voorstelling (een passief affect) of hij is gedreven door een helder en duidelijk begrip. Dat laatste noemt Spinoza het handelen onder leiding van de rede. En hij stelt: ‘Tot alle daden, waartoe wij door een aandoening, die lijdning is, worden gedreven, kunnen wij ook zonder deze door de Rede worden genoopt.’¹⁶³ Dit onderscheid past Spinoza in de *TTP* toe op de macht van de staat ‘waardoor hij kan bewerken dat de mensen aan zijn geboden gehoorzamen’. ‘Niet immers de grond van het gehoorzamen, maar het gehoorzamen zelf maakt de onderdaan [...] door welk ander affect dan ook gedreven – hij neemt toch zijn besluit uit eigen beweging en handelt niettemin op grond van de macht van de hoogste overheid. Men moet dus niet uit het feit dat een mens uit eigen initiatief iets doet, dadelijk besluiten dat hij dit krachtens zijn eigen recht en niet krachtens het recht van de staat doet....gehoorzaamheid is niet zozeer een kwestie van uiterlijk handelen als wel van innerlijk handelen, van gezindheid.’¹⁶⁴ Per definitie gehoorzaamt degene die genoopt door de rede, en dus krachtens eigen recht ofwel macht dezelfde handeling verricht, niet.

De term *ex animi affectibus*, dat is op grond van de affecten of door de affecten gedreven komt in het *Theologisch-politiek traktaat* een aantal keren voor. Spinoza laat dan steeds zien hoe mensen door de affecten gedreven iets zoeken, iets verdedigen of iets wanen te weten.¹⁶⁵ Ook de theologen pogen en pochen door affecten gedreven of uit eerbij.¹⁶⁶ Individuele mensen zijn niet alleen verschillend wat betreft de affecten maar ook in hun oordelen. Oordelen zijn voor Spinoza trouwens ook aandoeningen (*affectiones*) in de neutrale betekenis die we eerder gezien hebben.¹⁶⁷ Mensen zijn en blijven niet alleen verschillend in hun affecten, het is ook onmogelijk dat mensen ooit *niet* door affecten aangedaan zullen worden. Ook een staat kan daar niets aan veranderen en zal zich daar op moeten instellen.¹⁶⁸ Hoe zij dat het beste kan doen is onderwerp van het *Politiek-traktaat*.

De derde term die Spinoza gebruikt als het over de menselijke affecten gaat, is *passio*. In de *Ethica* wordt deze gedefinieerd als een passief affect; in de *TTP* komt ze nauwelijks voor. Zoals ik al heb vastgesteld gebruikt Spinoza in de *TTP* de term ‘affecten’ voor zowel de actieve als de passieve affecten, hoewel uit de context vaak blijkt dat het om de passieve affecten gaat. *Passio* heeft de betekenis van lijden, in dubbele zin, het is het ondergaan van het aangedaan worden, en daardoor is het een affect (aandoening). Dat is ‘lijdend voorwerp’ zijn in neutrale zin. ‘Ik word geslagen’ of ‘ik word gestreeld’. Maar een affect dat passief is heeft ook de betekenis van lijden in de zin van smartelijk. In het ‘lijdensverhaal’ van Christus in de Mattheus Passion zijn beide betekenissen bedoeld. Spinoza gebruikt het woord *passio* maar één keer in de *TTP* in deze betekenis, en dan gaat het inderdaad ook om het lijden van Christus!¹⁶⁹ Een keer gebruikt hij het woord (*animi passiones*) in het kader van alle betekenissen die het Hebreeuwse woord ‘roech’ kan hebben.¹⁷⁰ En één keer heeft hij het over het beheersen van de passies (*passiones domare*).¹⁷¹

2.4. Spinoza over de affecten in de *Ethica*

In de algemene inleiding heb ik al uitvoerig beschreven wat Spinoza in de *Ethica* schrijft over het ontstaan en de aard van de menselijke affecten, waaronder de passies. In dat werk heeft

¹⁶² *Ethica* IV, voorrede en st. 59.

¹⁶³ *Ethica* IV, st. 59.

¹⁶⁴ *TTP*, p. 367.

¹⁶⁵ *TTP*, p. 211.

¹⁶⁶ *TTP*, p. 344-345.

¹⁶⁷ *TTP*, p. 363.

¹⁶⁸ *TTP*, p. 425.

¹⁶⁹ *TTP*, p. 169.

¹⁷⁰ *TTP*, p. 104-105.

¹⁷¹ *TTP*, p. 139.

hij immers die theorie systematisch uitgewerkt, en heeft hij alle begrippen die daarin voorkomen gedefinieerd. Hier geef ik meer gedetailleerd weer hoe de drie begrippen (*affectio*, *affectus* en *passio*) in de *Ethica* voorkomen.

In deel I komt eerst het neutrale begrip *affectio* voor, op dezelfde manier als in de *TTP*, als een verschijningsvorm of *modus* van de substantie. ‘Onder ‘bestaanswijzen’ (*modum*) versta ik de ‘openbaringen’ (*affectiones*) van een substantie...’ luidt het begin van Definitie V, *Ethica* I.¹⁷² Ook in het bewijs van stelling 28 van hetzelfde deel schrijft Spinoza dat ‘...de bestaanswijzen (*modi*) niets anders dan openbaringen (*affectiones*) van gods attributen’ zijn.¹⁷³ In een brief aan Lodewijk Meyer schreef Spinoza in 1663 al hetzelfde: ‘De verschijningswijzen van de substantie noem ik *modi*...’.¹⁷⁴ Vanaf *Ethica* II (Aard en oorsprong van de geest) schrijft Spinoza alleen nog maar over de mens. Het begrip *affectiones* wordt nu gebruikt voor inwerkingen op en wijzigingen van het menselijk lichaam. ‘De voorstellingen van de inwerkingen (*affectionum*) op het menselijk Lichaam zijn, voor zover zij slechts bestaan in de menselijke Geest niet helder en duidelijk, maar verward.’¹⁷⁵ De menselijke geest heeft geen adequate kennis van het eigen lichaam, noch van zichzelf, noch van de uitwendige voorwerpen. De geest kent immers het eigen lichaam alleen via de voorstellingen van de inwerkingen en ze kent zichzelf slechts via de voorstellingen van de voorstellingen van de inwerkingen op het eigen lichaam. De uitwendige dingen kent ze alleen door de bemiddeling van de voorstellingen van de inwerkingen op het lichaam, en die zeggen waarschijnlijk meer over de toestand van het eigen lichaam dan over de aard van de buitenwereld.

In *Ethica* III maakt Spinoza de overstap van de inwerkingen op het lichaam (*affectiones*) naar de affecten (gemoedsaandoeningen). De inwerkingen op lichamen, waardoor het vermogen van een lichaam wordt vermeerderd of verminderd, is niet typisch menselijk. Alles in de natuur ondergaat voortdurend inwerkingen van andere dingen. Gemoedsaandoeningen zijn inwerkingen op het lichaam + de voorstelling van die inwerking.¹⁷⁶ Die voorstellingen moeten niet begrepen worden als bewuste gedachten, maar als gewaarwordingen, net als Spinoza het woord voorstellingen (*idea*) ook gebruikte in deel II toen het over waarnemen (besef) van het eigen lichaam ging. Daarom kan men ook zeggen dat de aandoeningen (affecten) niet typisch menselijk zijn, maar zich ook voordoen bij andere levende wezens met een zenuwstelsel. Het is mogelijk voor mensen om bij andere levende wezens en bij kleine kinderen lust en onlust gewaarwordingen waar te nemen. Spinoza benoemt die als blijheid en droefheid, en spreekt over de ‘geest die ondergaat’.¹⁷⁷ Pas vanaf de opmerking na de toegift in stelling 13, als hij de definities van liefde en haat geeft, en de geest niet meer alleen ondergaat maar zich ook dingen voorstelt, zijn we aangekomen bij het typisch menselijke denkvermogen. In deel II van de *Ethica* ging het over voorstellingen van de inwerkingen op het lichaam. Nu gaat het over andere voorstellingen dan die van lichamelijke indrukken. Een voorstelling hebben van een oorzaak is denken. Hiermee is pas vergissen mogelijk. Spinoza schreef al in de *Korte Verhandeling* dat ‘alle Lydinge (Passien) uyt de waan komen te ontstaan’, en nooit anders.¹⁷⁸

Spinoza gaat in de *Ethica* uit van drie basis-aandoeningen: blijheid, droefheid en begeerte. De eerste twee aandoeningen zijn lijdingen (*passiones*) - in de neutrale zin van ondergaan - van de geest, dat wil zeggen dat de geest als idee van het lichaam voorstellingen heeft van wat het vermogen tot handelen van ons lichaam vermeerderd of vermindert, waardoor haar eigen vermogen tot denken wordt bevorderd of belemmerd.¹⁷⁹ Als de aandoening tegelijkertijd op de geest en het lichaam wordt betrokken noemt Spinoza deze respectievelijk prikkeling of

¹⁷² *Ethica*, p. 15.

¹⁷³ *Ethica*, p. 43.

¹⁷⁴ *Briefwisseling*, brief 12 aan Lodewijk Meyer, p. 121, p. 123 en p. 126.

¹⁷⁵ *Ethica*, II, st. 28, p. 95.

¹⁷⁶ *Ethica* III, def. III, p. 127.

¹⁷⁷ *Ethica* III, st. 11, opm.

¹⁷⁸ *KV*, Deel II, cap. III, (1).

¹⁷⁹ *Ethica* III, st. 11, p. 136.

opgewektheid versus pijn of gedruktheid. De begeerte kan geen lijdning zijn, omdat ze juist ‘het wezen zelf van de mens is’, en die noemt Spinoza dan ook apart als de derde primaire aandoening. Ze is daarbinnen de eerste omdat de begeerte, die niets anders is dan de benaming van de drang (conatus) voor zover mensen zich van haar bewust zijn, het criterium levert voor de blijheid of de droefheid.¹⁸⁰ Dat is immers het respectievelijk vermeerderen of verminderen van het handelingsvermogen, dus van het vermogen zich door te zetten. Gerelateerd aan dit bewuste streven ondergaat de geest de veranderingen naar meer of minder volmaaktheid. Uit deze drie primaire affecten (de bewuste drang en de ervaren blijheid of droefheid) komen alle andere voort, dat wil zeggen dat ze daaraan hun naam ontleen. Want in wezen blijven het de drie zelfde affecten.

In *Ethica* III bespreekt Spinoza alleen de affecten die passies zijn, behalve in de laatste twee stellingen. De passies ofwel de *pathemata* van de geest, onderscheiden van de lijdningen van het lichaam waaruit de affecten ontstaan, ontstaan maar op één manier: uit inadequate voorstellingen. Ze staan tegenover de actieve affecten (*actiones*) die ontstaan uit adequate voorstellingen. Het zijn in beide gevallen altijd de voorstellingen die een van de drie primaire affecten begeleiden. De aandoeningen zelf maar ook de idee daarvan (affecten) kunnen adequaat zijn of inadequaat. Spinoza gebruikt het onderscheid tussen adequaat en inadequaat op twee verschillende manieren. Hierdoor kan verwarring ontstaan. Het verschil zit in het (in)adequaat zijn van de oorzaak of van de idee, dat hierboven ook al is besproken. De definitie van een (in)adequate oorzaak geeft hij in *Ethica* III, definitie 1: ‘Ik noem een oorzaak adequaat wanneer haar uitwerking helder en duidelijk uit haarzelf kan worden verklaard; inadequaat of gedeeltelijk noem ik daarentegen een oorzaak, waarvan de uitwerking niet uitsluitend uit haarzelf kan worden verklaard.’ In definitie II noemt Spinoza het adequate oorzaak zijn ‘handelen’ en het slechts voor een deel oorzaak zijn, ‘lijden’ (*pati*). Dit laatste is er aan de hand bij de lijdningen in stelling 11. Het woord *passionem* moet daar dus niet als hetzelfde worden begrepen als de term *passiones* aan het eind van *Ethica* III, waar inadequate voorstellingen de oorzaak van zijn. Het lijden in de zin van inadequate oorzaak zijn is nog geen passie in de zin van een lijden van de geest. Voor een lijden van de geest (*animi pathemata*) is eerst een affect nodig, en niet alle affecten zijn passies. In *Ethica* III, stelling 3 maakt Spinoza een zelfde onderscheid als in def. I, maar nu met betrekking op de geest die voorstellingen of ideeën heeft van de aandoeningen van het lichaam. Ook deze ideeën kunnen adequaat of inadequaat zijn. ‘De handelingen van de Geest ontspringen uitsluitend uit adequate voorstellingen; de lijdningen hangen daarentegen uitsluitend van inadequate voorstellingen af.’ Anders gezegd, in de terminologie van definitie 1: wanneer de geest de adequate oorzaak *is* van een voorstelling, handelt ze, en *heeft* ze een adequate idee. In het andere geval *heeft* ze een inadequate voorstelling en lijdt ze aan een aandoening van de geest.

In de zeventiende eeuw was het Latijnse begrip *passio* niet langer de enige gangbare filosofische term voor de passies.¹⁸¹ Ook *affectus* werd gebruikt. Spinoza gebruikt beide, maar geeft ze wel allebei een specifieke betekenis. *Affectus* of affect is het meer algemene begrip, en dat verdeelt hij onder in twee soorten: het actieve affect, *actio* en voor het passieve gebruikt hij de term *passio*. Beide zijn gerelateerd aan respectievelijk de werkwoorden *agere* and *pati*. Ik wijs nog even op de meest letterlijke vertaling van *affectibus* in de passage over ‘de goddelozen, wier hart heen en weer geslingerd wordt door tegengestelde affecten (*contrariis affectibus fluctuat*)’.¹⁸²

Het begrip *passio* komt in de *Ethica* veelvuldig voor, in deel II, IV en V tot aan stelling 10. In bijna alle vertalingen wordt dit *passio* vertaald met emotie, affect, aandoening of hartstochten. In de *Korte verhandeling* staat nog de oud-Nederlandse vertaling *Lydingen in de ziele* en *passien* of *kwade passien*.¹⁸³ In de *KV* en in de *TTP* maakt Spinoza nog geen expliciet onderscheid tussen

¹⁸⁰ *Ethica* III, st. 9, opm., p. 137.

¹⁸¹ C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison; Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris: Vrin, 2002.

¹⁸² *TTP*, p. 167.

¹⁸³ *KV*, Deel II, cap. II, cap. III en cap. XIX: passien of ‘kwade passien’.

passieve affecten en actieve affecten (*actiones*). Maar hij stelt al wel dat de passies veroorzaakt worden door de waan, dat is – ook al in de *KV* – de eerste vorm van kennis die uit onbetrouwbare meningen bestaat. Hij schrijft ook daar al dat de bevrijding van de passies mogelijk is door een goed gebruik te maken van het verstand.¹⁸⁴

In *Ethica* III, st. 58 blijkt dat ‘Behalve de Blijheid en Begeerte, die lijdingen zijn, bestaan er nog andere aandoeningen van Blijheid en Begeerte die betrekking op ons hebben voor zover wij handelen.’ In stelling 59 laat Spinoza zien waarom hij in de voorafgaande stelling alleen sprak over blijheid en begeerte, en niet over het derde primaire affect, droefheid. Zijn argument is dat droefheid betekent dat ‘het vermogen van de Geest tot denken wordt (passie!) verminderd of belemmerd’, dus kunnen wij deze aandoening ‘niet in verband brengen met de Geest voor zover hij handelt’. Dat is alleen mogelijk met de aandoeningen van blijheid en begeerte. Omgekeerd zijn alle aandoeningen die voortvloeien uit het primaire affect Droefheid, passies. Niet alleen in de betekenis van lijden, als smartelijke passie, maar ook in de betekenis van het hebben van inadequate voorstellingen.

De asymmetrie tussen het aantal passieve tegenover het aantal actieve affecten kan verrassend lijken. Spinoza beschrijft in de stellingen van *Ethica* III ongeveer 48 affecten die passies zijn, hij voegt er nog een aantal aan toe in zijn definities van de affecten aan het einde van deel III en schrijft in de opmerking van stelling 59 dat hij alleen de belangrijkste heeft laten zien. In *Ethica* III, in de opmerking bij stelling 59, noemt hij slechts een paar actieve affecten: matigheid (*temperantia*), nuchterheid (*sobrietas*) en tegenwoordigheid van geest in gevaren (*animi in periculis praesentia*) als soorten van geestkracht (*animositas*); bescheidenheid (*modestia*) en goedertierenheid (*clementia*) als manifestaties van edelmoedigheid (*generositas*). Op hun beurt zijn deze weer de twee verschijningsvormen van flinkheid (*fortitudo*) van karakter. Uiteindelijk is er dus maar één actief affect. Maar dit hoeft misschien geen probleem te zijn, wanneer we ons realiseren dat tegenover een hele medische encyclopedie van ziektes, afwijkingen en pijn, we ook maar één woord hebben om aan te geven dat we deze niet hebben, namelijk gezond.

De radicale eenheid van lichaam en geest, en daardoor de hechte connectie tussen aandoeningen en affecten, wordt niet altijd zo ervaren. In *Ethica* III, in de toelichting bij de definitie van de affecten, legt Spinoza uit dat de affecten op verschillende wijzen kunnen worden ervaren. Men kan ze namelijk beschouwen als alleen een aandoening van het denken, of juist alleen van de uitgebreidheid, of van beide. Op dezelfde manier heeft hij in *Ethica* III, in de opmerking bij stelling 9 uitgelegd dat de enige drang in ons ook wil genoemd wordt, wanneer ze alleen op de geest wordt betrokken, en verlangen als ze op lichaam en geest wordt betrokken. Maar wat er werkelijk is, is altijd één lichaam-geest. Het is vanuit deze idee van de eenheid van lichaam en geest waaruit ook de eenheid van lichamelijke aandoeningen en passies van de geest, volgt, dat Spinoza de stoïcijnen en Descartes bekritiseert.¹⁸⁵ Laatst genoemden geloven in een geest die onafhankelijk is van het lichaam. Daarom kunnen ze ook een vrije wil poneren die macht heeft over de passies. Voor Spinoza is de enige mogelijkheid om de passies te veranderen van binnenuit. Hoe is dit mogelijk? Het scherpe onderscheid tussen passief en actief, tussen passies en handelingen, komt in *Ethica* IV naar voren in het onderscheiden van de persoon die ‘een slaaf van de passies’ is, en de persoon die leeft ‘onder de leiding van de rede’. Voor degenen die slaaf van de passies zijn is er maar één manier om een passie te overwinnen en dat is door een sterkere passie te hebben!¹⁸⁶ Het leven ‘onder leiding van de rede’ bestaat uit twee verschillende manieren. In *Ethica* V, stelling 10, beschrijft Spinoza de eerste manier, die van nut is zolang we nog te kampen hebben met ‘affecten die strijdig zijn met onze aard’. Deze laatste omschrijving gebruikt hij als een equivalent voor ‘passie’. De eerste manier bestaat uit correcte leefregels die we ons inprenten en die we leren als een gewoonte toe te passen. Dit is de extern gemotiveerde weg en deze is te vergelijken met de stoïcijnse adviezen en oefeningen. De tweede

¹⁸⁴ *KV*, Deel II, cap. IX.

¹⁸⁵ *Ethica* V, voorrede, p. 281-284.

¹⁸⁶ *Ethica* IV, st. 7, p. 213.

manier is de ultieme spinozistische weg die bestaat uit het verinnerlijken van heldere en onderscheiden ideeën, waardoor ‘een aandoening, die lijding is, ophoudt een lijding te zijn,...’.¹⁸⁷ Dat kan de heldere idee van binnenuit bewerken omdat een passie een verwarde idee is, zoals Spinoza laat zien in *Ethica* V, stelling 3.

Spinoza ontkent heel expliciet de veronderstelde voordelen van de passies, die in de publieke opinie nog steeds gezien worden als ‘nuttig’, omdat ze tot actie aanzetten. ‘Tot alle daden, waartoe wij door een aandoening, die lijden is, worden gedreven (passief), kunnen wij ook zonder deze door de rede worden genoopt (actief).’¹⁸⁸

2.5. Spinoza over de affecten in het *Politiek traktaat*

In het *Politiek traktaat* komt het begrip *affectio* (bestaanswijze van of inwerking op) niet voor en de begrippen *affectus* en *passio* heel weinig. *Affectus* is het eerste woord van het *Politiek traktaat*, en in hoofdstuk I, de inleiding, schetst Spinoza het beeld van de mens zoals die is, zoals hij ook in de *Ethica* heeft aangetoond. Zinnen uit de voorrede van *Ethica* III komen bijna letterlijk terug: ‘De aandoeningen waaraan wij mensen ten prooi zijn, worden door de Wijsgeeren beschouwd als gebreken, waartoe de mensch door eigen schuld vervalt, en die ze daarom dan ook plegen te bespotten, te bejammeren, te berispen of als zij zelf gaarne voor heiligen doorgaan te vervloeken.’¹⁸⁹ Vergelijk dit met *Ethica* III, de voorrede: ‘Voorts schrijven zij de oorzaak van de menselijke moedeloosheid en onstandvastigheid niet toe aan de gewone macht van de Natuur, maar aan ik weet niet welk gebrek in de menselijke aard, die zij daarom bejammeren, bespotten, minachten, of, wat het meest voorkomt, verdoemen.’¹⁹⁰ Spinoza heeft een ander standpunt en verwoordt dat in de voorrede van *Ethica* III als volgt: ‘Aandoeningen als haat, toorn, nijd enz. moeten dus, op zichzelf beschouwd, uit dezelfde noodwendigheid en dezelfde macht van de Natuur voortvloeien als de overige bijzondere dingen; zij moeten dus bepaalde oorzaken hebben waaruit zij kunnen worden verklaard en bepaalde eigenschappen, die evenzeer onze kennisneming waard zijn als de eigenschappen van welk ander ding ook, welks beschouwing ons op zichzelf reeds genot schenkt. Ik zal dus over de aard en de werking van de aandoeningen en de heerschappij van de Geest over hen volgens dezelfde methode spreken als ik dit in de voorgaande delen deed over God en de Geest, en de menselijke handelingen en begeerten op dezelfde wijze beschouwen als of er sprake was van lijnen, vlakken of lichamen.’¹⁹¹ In het *Politiek traktaat* geeft Spinoza zijn eigen project als volgt weer: ‘...om nu datgeen wat met deze wetenschap (de Staatskunde) in verband staat even onbevooroordeeld te onderzoeken als wij dat met wiskundige zaken gewoon zijn, heb ik er mij ijverig op toegelegd de daden der mensen niet te bespotten, te beschreien, of te verfoeien, maar alleen ze te leren verstaan; zodat ik dan ook allerlei menselijke aandoeningen (*affectus*) als daar zijn: liefde, haat, toorn, nijd, eerzucht, barmhartigheid en zovele andere gemoedsbewegingen (*animi commotiones*), niet als gebreken der menselijke natuur maar als eigenschappen daarvan heb beschouwd, die daartoe evenzeer behoren als hitte, koude, onweer, donder en dergelijke tot den aard van den dampkring; dingen die, hoe onaangenaam ook, toch onvermijdelijk zijn en bepaalde oorzaken hebben door middel van welke wij hun aard trachten te verstaan, waarna hun ware beschouwing onze ziel alsdan niet minder verheugt dan de kennis van dingen welke onze zintuigen aangenaam aandoen.’¹⁹² Dit is de mens zoals hij is, en niet zoals hij moet zijn, of zoals iemand wil dat hij is. Voor deze mensen gaat Spinoza een staatsregeling beschrijven die daar rekening mee houdt. Daar kom ik later op terug.

¹⁸⁷ *Ethica* V, st. 3, p. 286.

¹⁸⁸ *Ethica* IV, st. 59.

¹⁸⁹ TP (1901), p. 1.

¹⁹⁰ *Ethica* III, voorrede, p. 125.

¹⁹¹ Idem, p. 126.

¹⁹² TP (1901), p. 3-4.

Het woord *passio* (lijding) komt voor in een observatie van Spinoza, die we ook in de *TTP* hebben gezien, namelijk dat er twee even natuurlijke wegen zijn met soms hetzelfde effect. ‘Wel is het niet te ontkennen dat die begeerten welke niet uit de Rede ontstaan, veeleer lijdingen zijn dan handelingen van den mensch, maar daar wij hierover de macht of het recht (de kracht of rechtsmacht) der natuur in ’t algemeen spreken, mogen wij hier ook geen onderscheid maken tussen begeerten die uit de Rede en begeerten die door andere oorzaken in ons worden opgewekt, aangezien zoowel deze als gene Natuurwerkingen zijn en beide ons Natuurkrachten openbaren waardoor de mensch er naar streeft om in zijn bestaan te volharden. De mensch toch is, hetzij hij wijs, hetzij hij onwetend is, een deel der Natuur, en alles wat iemand tot handelen drijft moet als Natuurkracht beschouwd worden, voor zoover deze zich immers in de natuur van deze of gene mensch openbaart. Want of een mensch zich bij zijn handelingen door de Rede of alleen door zijn lusten laat leiden, zoo is toch alles wat hij doet overeenkomstig de wetten en regels der Natuur, dat is volgens het recht hem eigen van nature.’¹⁹³ Hoe een goede staat hierop moet en kan inspelen, komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.

¹⁹³ *TP* (1901), hfdst. II, par. 5, p. 9-10.

Hoofdstuk 3. Spinoza over passies en politiek

3.1. Inleiding

In dit gedeelte orden ik de met het oog op mijn onderzoeksvraag belangrijkste gegevens op een andere manier. Ik doe dat nu niet meer naar subthema's of naar geschriften, maar inhoudelijk naar drie niveaus waarop de rol van de passies naar voren komt: als factor bij het ontstaan van de staat, als niet te verwaarlozen voor de stabiliteit van de staat en daarmee uiteindelijk voor haar voortbestaan, en ten slotte als een belangrijk element in het bereiken van het doel van de staat.

De eerste woorden van het *Politiek traktaat* zijn '*Affectus...quibus conflictamur...*', de aandoeningen waaraan wij ten prooi zijn. Nu zet Spinoza uiteen hoe, uitgaande van de aard van de mens en met het oog op het doel van de staat, deze het beste kan worden ingericht. Ziedaar de drie paragrafen van dit gedeelte in één zin. Spinoza's politieke filosofie, of beter gezegd, de politiek zelf, wordt bepaald door het gegeven dat mensen noodzakelijk onderhevig zijn aan gemoedsaandoeningen. En met name wordt ze bepaald door die aandoeningen die Spinoza de passieve affecten, ofwel de trieste passies noemt, zoals ik in het voorafgaande hoofdstuk heb beschreven. In het vervolg zal ik de term 'passies' gebruiken, omdat Spinoza die in relatie tot de politiek op het oog heeft, zoals in de teksten en uit de context blijkt. Bij het ontstaan van de staat kent Spinoza expliciet geen rol toe aan de rede. Voor zover mensen door de rede en de daarbij behorende actieve affecten als geestkracht en edelmoedigheid zouden worden geleid is er volgens hem geen staat nodig. Hetzelfde geldt ten aanzien van de stabiliteit en het voortbestaan van de staat: de rede en de actieve affecten vormen daarvoor geen enkel risico, integendeel. En het doel van de staat, dat wil zeggen het samen met anderen genieten van het 'met eeuwige noodwendigheid zich bewust zijn van zichzelf, van God en van de dingen' is voor mensen die geen slaaf zijn van de passies en onder leiding van de rede leven, al bereikt.¹⁹⁴ De rede verenigt mensen, de passies zijn het die de mensen verdelen. Ze zijn oorzaak van conflicten, strijd, moord en doodslag en daarmee van nog meer trieste passies. Filosofen kunnen er naar kijken en erover schrijven, politici moeten er mee 'dealen'. Als de mensen redelijk waren zou er helemaal geen staatsinrichting (nodig) zijn. Ofwel: zonder passies geen politiek.

Op allerlei manieren zijn er in de drie door mij nader bekeken werken gedachten en dwarsverbanden tussen deze werken te vinden, die onder de noemer 'passies en politiek' vallen. In de *Ethica* beschrijft Spinoza wat de rede niet en wel vermag tegenover de passies. Hij concludeert aan het einde van de *Ethica* dat het individuele duurzame geluk maar voor sommigen is weggelegd, omdat dit even moeilijk als zeldzaam als waardevol is. In de *TTP* en in de *TP* beschrijft Spinoza respectievelijk hoe het komt dat dit maar voor weinigen is weggelegd, én hoe de staat de moeilijke individuele weg die in de *Ethica* wordt geschetst, mogelijk kan maken voor méér mensen. De politieke krachtverhoudingen die de staat vormen worden door Spinoza in zijn politieke geschriften bekeken op de belemmeringen dan wel de gunstige voorwaarden voor veiligheid en vrede. Maar deze zijn geen doel op zich; ze zijn onontbeerlijk voor de individuele vrijheid en geluk, die het uiteindelijke doel van de staat zijn. In de *TTP* bekritiseert hij de theologie en de onderdrukkende gangbare moraal die een belemmering zijn om zich van de passies te bevrijden. De theologen hebben zelfs belang bij de trieste passies. Ze maken er gebruik van om zelf politieke macht te krijgen over de onderdanen. In de *TP* komt het onderscheid tussen filosofie en theologie niet meer zo expliciet aan de orde als in de *TTP*. Het gaat in de *TP* meer over het onderscheid tussen wet en geweten, en de verhouding van deze beide tot de rede. Gehoorzaamheid aan de wet en het geloof in een normatieve publieke moraal zijn beide vervreemdend. Het zijn allebei manieren van extern gemotiveerd zijn en ze gaan vaak gepaard met trieste passies. De democratische regeringsvorm biedt volgens Spinoza de grootste kans om

¹⁹⁴ *Ethica* V, st. 42, opm.

niet aan anderen, maar aan zichzelf te gehoorzamen, en daardoor de trieste passies die gepaard kunnen gaan met gehoorzaamheid op te heffen. Aan zichzelf gehoorzamen is eigenlijk géén gehoorzamen, stelt Spinoza. In de democratie wordt de menigte als het ware door één geest geleid. De staat wordt een ware gemeenschap, waarin zoveel mogelijk mensen zich herkennen en samen met anderen genieten, in het besef te zijn opgenomen in een groter geheel. Alle mensen, of ze nu door passies worden geleid of door de rede, streven er in elk geval naar in hun bestaan te volharden. Het is aan de staat om ervoor te zorgen – juist door rekening te houden met dit gegeven, dat mensen zich, ofwel gedreven door een passie ofwel door de rede, aan de wet houden.

Op die manier is politiek productie van gemeenschap. Mensen worden volgens Spinoza niet als burger geboren maar tot burger gemaakt.¹⁹⁵ Ze hebben van nature al een gemeenschappelijke aard. Lichamen komen namelijk in veel opzichten met elkaar overeen. Maar omdat mensen ook onderhevig zijn aan indrukken, aan verbeelding en aandoeningen, waaronder de passies, komen ze tegenover elkaar te staan. De rede daarentegen leidt tot gemeenschappelijke begrippen en verenigt mensen op een nieuwe manier. Verlangen naar gemeenschap is volgens Spinoza een natuurlijk gegeven, het is de mensen als het ware ingebakken. Alleen onder ongunstige externe omstandigheden die gepaard gaan met onwetendheid, frustratie en angst, kan het streven van de *conatus* anders uitpakken. Dat gebeurt nooit direct vanuit de *conatus* als zodanig. Groei en ontplooiing zijn primair en vragen geen verklaring; scheefgroei en stagnatie zijn secundair, en zijn altijd een reactie op belemmerende factoren van buitenaf. De behoefte dat iedereen hetzelfde denkt en doet als iemand zelf, leidt alleen onder bepaalde voorwaarden - zowel in privésituaties als in het politieke domein - tot intolerantie en onderdrukking. Bij de mens die onder leiding van de rede leeft, uit dit streven zich in welwillendheid. Spinoza wil de politiek inzetten om gunstige voorwaarden te creëren en passieve affecten zoals haat en ambitie die voortkomen uit verbeelding en bijgeloof, tegen te gaan of te voorkomen. Politiek is en blijft altijd een krachterspel, een onvermijdelijke machtsstrijd. Spinoza wil de macht (*potestas*) gebruiken om het vermogen (*potentia*) te vergroten. De macht is nooit doel op zich en nooit zomaar gericht op heersen over anderen. Omdat gemeenschappelijkheid meer macht geeft, betekent ze ook meer vrijheid in spinozistische zin. Meer macht is positief, affirmatief, nuttig en voordelig, dus 'goed'. Het verenigen van macht in de staat leidt tot gemeenschappelijke affecten, zowel tot passieve zoals angst voor dezelfde gemeenschappelijke vijand, als tot actieve zoals liefde voor het vaderland.¹⁹⁶ De reactieve politieke passie bij uitstek, ambitie, wil Spinoza vervangen door actieve vriendschap. Ambitie leidt tot vleierij, leugens, huichelen en anderen naar de ogen kijken. Dit laatste moet men echter niet verwarren met het gedrag van de wijze die zich ook aanpast en voegt. De wijze kiest hier voor omdat hij begrepen wil worden en anderen niet tegen zich wil krijgen, net zoals Spinoza zelf, die *Caute* als lijfspreuk had. Voorzichtigheid en het doen van concessies, gemotiveerd door het verlangen om conflicten te vermijden, is in een politiek ongunstige situatie het minimum niveau van maximale zelfrealisatie in relatieve vrijheid.

De affecten hebben een immanente politieke werkingskracht die het speculatieve denken, dat een invloed van buiten is, niet heeft. En anderzijds kunnen affecten geproduceerd en bevorderd worden door politieke omstandigheden, en ze kunnen worden ingezet om andere, trieste passies te transformeren, als een immanent werkende kracht. We hebben al gezien dat de passies de mens de burgerlijke staat in helpen. Dat is een natuurlijk proces. De passies zorgen er ook voor dat de maatschappij blijft bestaan. Angst speelt hierin een rol, maar fundamenteeler is het verlangen naar gemeenschap. Volgens Spinoza is het goede politiek om de angst alleen te gebruiken bij diegenen die anders niet gehoorzamen, en tegelijk te proberen de vreugde te bevorderen. Dus: spaarzaam zijn met angst, en die vervangen door hoop, is een politiek van de passies. Intern gemotiveerd zijn, dat wil zeggen uit zichzelf handelen en niet vanwege sancties, is nog goedkoper. Niet verbieden om het verbieden is ook een besparing, niet alleen van moeite en

¹⁹⁵ TP (1985), V, art. 2.

¹⁹⁶ *Ethica* II, st. 39, toegift.

energie, maar ook op trieste passies. Ascese en verdriet zijn voor Spinoza nooit een goede zaak, genieten en vreugde zijn dat wel. Als de mens redelijk is en inzicht heeft zijn de trieste passies overbodig. Kennis maakt verbeelding overbodig, en ook dat is letterlijk besparing van energie. Trieste passies slokken energie op, ook maatschappelijk: burned out kost de maatschappij veel geld. Ik refereer hier weer aan Spinoza's tweedeling in de *Ethica*: de weg van de rede is direct, rechtstreeks. De mens die onder leiding van de rede leeft doet meteen het goede in plaats van de omweg te nemen om het kwaad te vermijden. Intern gemotiveerd zijn werkt effectiever dan extern gemotiveerd zijn, actief zijn levert meer op dan passief zijn. Iets pas na enige tijd zeggen, als de woede hoog is opgelopen, is niet de meest effectieve manier. Effectief is het om iets te zeggen of te doen op het moment zelf dat het besef van het ongewenste er was. Die manier kost altijd minder tijd, energie en ellende. Voor iemand die inzicht heeft en moed, en die uit ervaring leert, zijn de trieste passies als aanzet tot handelen overbodig. De wijze mens is zeldzaam, maar Spinoza ziet de mogelijkheid van een alternatief voor de rede binnen de *imaginatio* en de passies, dat ook een positief effect heeft, zowel op de individuele gemoedstoestand als maatschappelijk. Dat betreft zowel de religie en de moraal van de oprechte gelovige, als de blijdschapspassies, waaronder hoop. Deze alternatieven spelen in de politieke filosofie en in de politiek zelf een belangrijke rol.

Hoe het werkt, hoe het kan werken en hoe het verlangen en ook de *imaginatio* ingezet kunnen worden en hoe er gebruik van kan worden gemaakt, dat is politiek, en daarover gaan Spinoza's *Theologisch-politiek traktaat* en *Politiek traktaat*. Hoe beter men de mens kent - en dat doen de politici volgens Spinoza beter dan de filosofen - des te meer kan men rekening houden met diens aard. En zo is er minder verlies van middelen. De beste regeringsvorm, dat wil zeggen de meest nuttige, de minst verspillende in menselijke arbeidskracht, in productiemiddelen en in vreugde is volgens de Spinoza de democratie. De werkelijke democratie, en dat is (nog) niet de onze. Een werkelijke sociaal-democratie, waarin iedereen zich betrokken voelt, omdat men inziet dat het eigenbelang werkelijk het meest gebaat is bij het algemeen belang. Waar het inzicht, maar ook de praktijk laat zien, dat wat goed is voor de een ook goed is voor de ander en andersom.

3.2. De rol van de passies in het ontstaan van de staat

Zoals we al hebben gezien, is de staat bij Spinoza in zekere zin wel een gevolg van het passioneel zijn van de mens, maar niet door middel van een 'contract'. De mens in de natuur vormt geen staat in de staat, zoals Spinoza schrijft in de voorrede in *Ethica* III. Dat is op zich al een afdoend argument tegen het onderscheid tussen een natuurstaat en een burgerlijke staat. Spinoza schrijft wel over de natuurtoestand en hoe daaruit de burgerlijke staat zou zijn ontstaan. Volgens mij kan dat echter worden opgevat op dezelfde manier als zijn gebruik van andere gangbare filosofische termen. Fundamentele begrippen krijgen bij Spinoza bijna altijd een andere betekenis. Dat blijkt uit de teksten zelf en uit de context. Ook uit de manier van schrijven en zijn voorbeelden blijkt duidelijk dat hij het gangbare woordgebruik niet zonder meer overneemt. En hij benoemt het regelmatig ook nog eens expliciet. Spinoza besteedt relatief heel weinig aandacht aan de 'overgang' van de natuurtoestand naar de burgerlijke staat. Uit niets blijkt dat hij deze overgang als een empirisch historisch feit aanneemt. Er is geen sprake van een expliciet sociaal contract. Ook is er geen sprake van een groot verschil tussen de twee toestanden. Spinoza legt juist de nadruk op het voorbestaan, ook in de staat, van alles wat de mens in de natuurtoestand het meest kenmerkt: het gegeven dat recht samenvalt met macht, de *conatus*, het eigenbelang als drijfveer en de natuurwet dat mensen altijd beloftes en afspraken zullen verbreken. Omdat recht identiek is aan macht en dit gegeven volgens Spinoza zowel natuurlijk als onweerlegbaar is, kan er ook geen juridisch contract worden aangegaan. Dat zou alle grond ontberenen en kan ook zelf geen morele verplichting creëren.

Spinoza noemt zelden de namen van filosofen met wie hij het eens is of juist van mening verschilt. In het *Politiek traktaat* noemt hij echter Machiavelli twee keer.¹⁹⁷ Wat zijn opvatting over recht, macht en een contract dat verplichtingen zou scheppen betreft, was het waarschijnlijk voor zijn tijdgenoten duidelijk dat hij zich afzet tegen Hugo de Groot en Thomas Hobbes. Van Hugo de Groot komen twee werken voor op de lijst met boeken uit Spinoza's nalatenschap, die meteen na zijn dood is opgemaakt. Hij wordt echter door Spinoza in zijn werken nergens vermeld. Maar het is duidelijk dat Spinoza's gelijkstelling van recht en macht ingaat tegen de idee van het natuurrecht bij Hugo de Groot, dat een normatief principe is en een morele kwaliteit. Van Hobbes had Spinoza de *Elementa philosophica de Cive* in zijn bezit.¹⁹⁸ Hij wordt één keer door Spinoza genoemd, in een brief aan zijn vriend Jarig Jelles: 'Wat de staatkunde betreft, het verschil tussen Hobbes en mij, waarnaar gij vraagt, bestaat hierin, dat ik het natuurrecht altijd onverkort laat gelden, en dat in mijn opvatting de hoogste overheid in iedere staat niet meer recht over haar onderdanen toekomt dan naar de mate van de macht waarmee zij de onderdaan overtreft, hetgeen in de natuurlijke staat altijd het geval is.'¹⁹⁹ Ook hier zien we de gelijkstelling van recht aan macht, en de idee dat er geen wezenlijk verschil en geen breuk is tussen de natuurtoestand en de burgerlijke staat, wat betreft het natuurrecht en de macht. Het is deze fundamentele idee die een contract dat (morele) verplichtingen zou creëren voor Spinoza ondenkbaar maakt.

Het verschil tussen de twee toestanden betreft de vorm van de macht van de gezamenlijke andere mensen. In de burgerlijke toestand krijgt die macht de vorm van instituties en juridische sancties. Spinoza schrijft de instituties en sancties echter nooit een macht toe die ze feitelijk niet hebben. Sancties kunnen – behalve de feitelijke fysieke macht die ze van nature hebben – alleen macht en dus effect hebben als mensen erin geloven. De macht van de staat is altijd deels imaginair, in de vorm van gezag, en deels werkelijk. Wat ik betoog is dat er eigenlijk niets verandert behalve wat er gewoon ook al verandert, en wat steeds blijft veranderen: machts- of krachtsverhoudingen. Bijgevolg is er volgens mij ook geen sprake van een wezenlijk verschil bij Spinoza tussen zijn opvattingen over het 'ontstaan' van de burgerlijke staat in de *TTP* en in het *Politiek traktaat*. Zijn uitspraken over het 'ontstaan' zijn niet alleen gering in aantal, ze zijn ook weinig expliciet.

Er is geen sprake van een juridisch contract, en dat kan ook niet binnen Spinoza's naturalistische en niet-antropocentrische filosofie. Samenleven en rekening met elkaar houden, voor elkaar zorgen en elkaars gezelschap zoeken is geen typisch menselijke aangelegenheid. Een juridisch contract als verklaring voor samenleven zou aan mensen een uitzonderingspositie toekennen in de natuur. Niet voor niets benadrukt Spinoza dat het niet de rede is – die mensen wel in zekere zin onderscheidt van andere soorten – , maar de algemeen menselijke natuur die de verandering in machtsverhoudingen teweeg brengt. De menselijke natuur is op de eerste plaats de conatus en het aangedaan kunnen worden, en daarin onderscheiden mensen zich niet van andere soorten. Voor een contract en een belofte is al een zekere mate van redelijkheid of berekening, een inschatting van nut, een doel, kortom bewustzijn nodig. Terwijl juist Spinoza steeds benadrukt dat mensen zich wel bewust zijn van hun verlangen en hun handelen, maar niet van de oorzaken daarvan. Het leven in hechte groepen waarbinnen gereguleerde machtsverhoudingen spelen komt ook bij andere soorten voor en daar is geen juridisch contract of afspraak voor nodig. Ook op microniveau vraagt het 'hangen' van kinderen aan hun ouders en van ouders het beschermen van hun kinderen, geen verklaring. Ik denk dat de tekst van Spinoza in de *TP* waarin hij nog het meest expliciet iets zegt over een overgang, in dit licht moet worden gelezen. Het kan niet anders of Spinoza wist dit ook al toen hij de *Ethica* en de *TTP* schreef, waarin zijn mensopvatting immers al dezelfde was. Spinoza schrijft dat alle mensen zonder onderscheid, onbeschaafde zowel als beschaafde, overal betrekkingen met elkaar aanknopen.²⁰⁰ Hier is geen

¹⁹⁷ *TP* (1901), hfdst. V, par. 7 bij naam en in hfdst. X, par.1, als 'den schranderen Florentijn'.

¹⁹⁸ *Catalogus van de bibliotheek der Vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg*, Leiden: Brill, 1965, nummer 59.

¹⁹⁹ *Briefwisseling*, brief 50 aan Jarig Jelles, p. 309.

²⁰⁰ *TP* (1985), I, art. 7.

sprake van een juridisch contract. Hij vervolgt: ‘...reden waarom de verklaring en de natuurlijke (!) grondslagen van elke regering niet in de voorschriften der Rede moeten worden gezocht, maar afgeleid (!) uit der menschen gemeenschappelijke geaardheid en gesteldheid.’ In het volgende hoofdstuk waarin hij zegt deze afleiding te gaan doen, komt geen contract voor, en hij legt ook niet uit hoe een ‘overgang’ tot stand zou komen. Die heeft Spinoza zelf niet gesuggereerd, en dat zou hij ook niet kunnen. Hij heeft het immers over iedereen, over zoals mensen van nature altijd en overal zijn. Het verschil bestaat alleen in het zichzelf feitelijk meer of minder effectief doorzetten binnen de bestaande machtsverhoudingen. ‘Eindelijk zij nog opgemerkt dat alle mensen zonder onderscheid, onbeschaafde zoowel als beschaafde overal betrekkingen met elkaar aanknopen en enigerlei staatsordening vestigen; reden waarom de verklaring en de natuurlijke grondslagen van elke regeering niet in de voorschriften der Rede moeten worden gezocht, maar afgeleid uit der menschen gemeenschappelijke geaardheid en gesteldheid...’²⁰¹

Deze interpretatie wordt ook ondersteund door Philippe Mengue, die spreekt van de ‘logique anticontractualiste de Spinoza’.²⁰² Zijn argument is dat Spinoza’s logica van de immanentie van de macht een transcendentale moraal en daarmee een contract als een morele of een juridische fundering van een staat uitsluit. Alleen empirische motieven als verlangen, passies en macht kunnen het feitelijke ontstaan van een staat verklaren.²⁰³ Hierin zit het politieke realisme van Spinoza, dat in tegenstelling tot andere politiek filosofen niet beperkt is tot de machtsverhoudingen binnen een staat, maar zich ook uitstrekt tot haar ontstaan. Mengue benadrukt dat de staat alleen nodig is voor het volk, waarmee hij degenen bedoelt die zijn aangewezen op de eerste en de tweede vorm van kennen bij Spinoza. Voor de wijze die vanuit de derde kenvorm leeft is de staat op zich niet nodig. De staat is voor de wijze alleen nodig als bescherming tegen de passies en de ordeverstoringen van de kant van het volk. De wijze is bij Spinoza echter geen politieke elite maar een ethische elite. Zoekende naar een omschrijving van wat een volk bij Spinoza eigenlijk is, wat haar identiteit is en wat haar fundeert, komt Mengue uit op ‘un bloc passionnel’.²⁰⁴ Het fundament van de politiek is het passionele spel en het doel van de politiek is ‘la gestion des affects passifs, c’est-à-dire des passions qui nous asservissent’, ofwel de trieste passies.²⁰⁵ Ook de vóór-politieke gemeenschap is gebaseerd op een immanente werking van de passies, maar het volk als ‘bloc passionnel’ komt pas door politieke macht tot veiligheid en vrede. Daarin speelt een collectieve verbeelding of ‘fabulation’ een noodzakelijke eenheidstichtende rol, waardoor het volk pas ‘als het ware door één geest wordt geleid’.

Spinoza lijkt gedeeltelijk de taal van de sociaal contracttheorie te spreken, maar bij nader beschouwing blijkt zelfs dat niet zo te zijn. Een hypothese van een overgang van de ene toestand naar een andere is ook niet relevant. Tenminste niet voor Spinoza, want al was er ooit iets afgesproken of overgedragen, zodra de inschatting of beleving van de situatie verandert houdt men zich er niet meer aan, of het nu een eenvoudige afspraak, een trouwbelofte of een gelofte van gehoorzaamheid was. En dat is zelfs zo in het geval dat iemand zelf vindt dat hij er zich wel aan zou moeten houden. Het gaat dus niet om het afspreken, dat zou namelijk een doellooszaak zijn, maar om wát er in feite gebeurt, door een werkoorzaak. En dat proces hoeft niet noodzakelijk bewust en duidelijk te zijn voor mensen zelf die zich niet aan een afspraak houden. Vandaar komen ook de trieste passies schuldgevoel, spijt en berouw, en naar anderen toe de ergernis en haat. De onderliggende inadequate voorstellingen zijn daarbij altijd ideeën in de trant

²⁰¹ TP (1901), hfdst. I, par. 7.

²⁰² Philippe Mengue, ‘La logique anticontractualiste de Spinoza’. In: idem, *Peuples et identités*, Paris: Éditions de la Différence, 2008, pp. 107-121.

In 2008 is van Mengue het boek *Gilles Deleuze ou le système du multiple* (Parijs: Kimé, 1994) in het Spaans vertaald in Buenos Aires uitgegeven: *Deleuze o el sistema de lo multiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.

²⁰³ Gilles Deleuze, ‘Vision éthique du monde’. In: idem, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Minuit, 1968, pp. 234-251.

²⁰⁴ Mengue (2008), p. 112.

²⁰⁵ Idem, p. 115.

van: 'ik had me wel aan de afspraak *moeten* houden' en 'de ander had de belofte niet *mogen* verbreken'. Spinoza heeft echter geen idee van een dergelijke 'morele verplichting'. Voor hem vallen (natuur)recht en feitelijke macht samen. De natuur 'verbiedt' alleen wat niemand kan doen, en als iemand iets kan doen, is het per definitie niet 'tegennatuurlijk'. Pas als iets kan, zoals momenteel genetische manipulatie, komen sommige mensen op het idee te beweren dat het niet mag. Die idee wordt dan vaak geformuleerd als 'dat kun je niet maken'. Over dat laatste gaat echter de techniek en niet de ethiek. Alleen wat kan, kan verplicht (genoemd) worden. Dat klopt, maar óók alleen van dat wat men kan laten, heeft het zin dat te verplichten. Een contract in het verleden kan geen actuele feitelijke verplichting scheppen. En dat kan zeker niet als het contract, de belofte of de afspraak is gemaakt in een al of niet hypothetische 'sluier van onwetendheid'.²⁰⁶ Waarom wordt onwetendheid bevoordeeld ten koste van ervaring, kennis en groeiend inzicht? Voor Spinoza is de mens zoals hij is de basis van een politieke theorie, filosofie, politieke praktijk en van de staatsinstelling en -inrichting. En die mens, of zoals hij hierboven schreef, 'der menschen gemeenschappelijke geaardheid en gesteldheid' is niet het doelbewuste gebruik van de rede, maar de werking van de verbeelding en de affecten.

In het *Politieke traktaat* komt Spinoza inzake het ontstaan van de staat pas een paar hoofdstukken later, in hoofdstuk VI, weer terug op wat hij eerder in hoofdstuk I, heeft gezegd.²⁰⁷ Hij zegt opnieuw dat het niet de rede kan zijn waardoor een menigte zich verenigt, maar door een 'zekeren algemeenen en natuurlijke aandrang'. Hij zegt ook nog een keer 'dat de menschen van nature naar staatsgemeenschap verlangen' en dat die ook nooit zal kunnen worden afgeschaft. Hij heeft eerder iets dergelijks gezegd, namelijk dat het verenigen van krachten meer macht geeft dan twee of meer mensen afzonderlijk. Hij schrijft dat als de scholastici dat bedoelen met dat de mens 'een maatschappelijk dier' is, hij er geen bezwaar tegen heeft. Ofwel: hij heeft geen bezwaar, als het maatschappelijk zijn een feit is en geen verplichting of norm. Spinoza verwijst hier nog even naar de gemeenschappelijke hoop of vrees uit hoofdstuk III, paragraaf 9. Hij noemt de aangeboren vrees voor eenzaamheid: 'dewijl niemand in de eenzaamheid krachten heeft om zich te verdedigen en zich te verschaffen wat hij voor zijn levensonderhoud behoeft'. Dit is iets wat altijd en overal het geval is zolang er mensen zijn. Er kan geen toestand waarin mensen zich niet verenigden, zijn geweest. Er is alleen sprake van een *andere* manier van zich verenigen, en zo zal het altijd blijven. In het Latijn staat dan ook 'naturaliter convenire' en daarom kan dit convenire, dat pas een juridische connotatie krijgt als men 'overeenkomen' leest of vertaalt, niet op een sociaal contract slaan. In de tweede plaats valt op, dat de passies alleen indirect een rol spelen in het zich verenigen. De passies zijn juist wat mensen verdeelt, schrijft Spinoza in de *Ethica*, de rede is waarin ze met elkaar overeenkomen. Die rede is hier echter niet bij voldoende mensen aanwezig, anders zouden ze al met elkaar samenwerken en elkaar niet bedreigen. Er is echter nog een andere gemeenschappelijkheid, en een die er altijd is. Het is de meest fundamentele drijfveer, ook in de politieke staat, of mensen nu door de rede of door hun passies worden geleid. Een gemeenschappelijkheid die ook werkt als zij er zich niet van bewust zijn, als zij geen nut ergens van inzien en als zij niet berekenend denken. Die is ook in nog niet- en in pasgeborenen werkzaam. Dat is de *conatus*, de aandrang, die als ze bewust ervaren wordt 'appetere' wordt genoemd. Het is hetzelfde verlangen dat mensen naar staatsgemeenschap drijft zoals in het citaat hiervoor.²⁰⁸ Spinoza heeft in de *Ethica* uitgewerkt, zoals ik in hoofdstuk 2 heb beschreven, hoe de affecten waaronder de passies altijd voortkomen uit de *conatus*. Dat gebeurt in de botsingen van mensen met de hen omringende natuur die bevorderlijk of belemmerend voor het voortbestaan kunnen zijn. Dat levert de aandoeningen van lust en onlust op, die beleefd worden als blijheid en droefheid. Als de mensen onder leiding van de rede zouden leven was er geen staat nodig, omdat iedereen dan vanuit zichzelf zou doen en laten wat voor zijn of haar zelfbehoud nuttig is. De

²⁰⁶ Zoals door John Rawls wordt gesteld in zijn actuele variant van een contracttheorie in *A Theory of justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

²⁰⁷ TP (1901), hfdst. VI, par. 1.

²⁰⁸ Idem, hfdst. VI, par. 1.

conatus met daarbij adequate ofwel redelijke voorstellingen levert geen passies op, wel adequaat handelen. De conatus met daarbij inadequate voorstellingen veroorzaakt wel passies en van daaruit inadequate reactieve handelingen. Dan is de staat nodig om die zo goed mogelijk te reguleren. Alleen wanneer de passies mensen ertoe brengen te handelen in strijd met hun ware eigenbelang is een staat nuttig om hen te dwingen tot ander gedrag. De staat is er niet om de passies te beteugelen, maar de passies zijn er en daarom is er een staat.

De eerste zin van de *TTP* luidt: ‘Als de mensen in staat waren al hun zaken volgens een vast plan te regelen...[...] zou het bijgeloof geen vat op hen hebben.’²⁰⁹ Ze willen zekerheid, krijgen die niet door de omstandigheden, en worden zo heen en weer geslingerd tussen hoop en vrees. Daarom grijpen ze alles aan om de angst te bezweren.²¹⁰ Deze angst is bij Spinoza echter niet primair. Ze is ook niet het motief en ze is ook niet onvermijdelijk, zoals voor Hobbes. Primair in Spinoza’s mensopvatting, en in alles wat is, is het streven zich door te zetten dat als dat lukt gepaard gaat met lust en vreugde. Angst, dat wil zeggen onlust begeleid door de inadequate voorstelling van de ander als oorzaak daarvan, is een trieste passie. Ze is secundair, want ze is het gevolg van zich niet kunnen doorzettende levensdrift. Ook het elkaar naar het leven staan en het bedreigen van elkaar is in die zin altijd secundair. Zoals Erich Fromm - in tegenstelling tot Freud, die in zijn latere werk uitging van een primaire doodsdrijf naast het libido - zegt: agressie en destructie zijn altijd een uiting van ongeleefd leven, van gefrustreerd worden in de primaire drang er iets van te maken.²¹¹ Spinoza schrijft: ‘Aangezien zij nu allen echter tegelijk de eerste willen zijn, is hiervan het natuurlijke gevolg dat ze met elkander in strijd geraken en zoveel in hun vermogen is elkander trachten te fnuiken...’.²¹² Mensen willen vrede, willen zich doorzetten, zich ontwikkelen, en de daarmee gepaard gaande vreugde ervaren. Het streven om zich door te zetten is bij Spinoza niet alleen een pogen biologisch voort te bestaan en te groeien. Het is ook pogen zoveel mogelijk vreugde te beleven aan kennen en begrijpen, en ook aan het zien van vreugde bij anderen. De *imitatio* die een grote rol speelt in zijn affectenleer kan naast afgunst ook een bron van vreugde zijn. Vergeleken met de natuurtoestand heeft de staat voordelen, zoals het uitoefenen van meer macht, zich doorzetten, minder angst, meer hoop en meer vreugde. Dit gebeurt zowel individueel als met en dankzij andere mensen, onze gelijken. Het gebeurt niet met een vooropgezet doel en niet uit berekening, maar we merken het aan de effecten: zo werkt het.

Conclusie: Spinoza heeft volgens mij geen contracttheorie omdat er nooit een staat op die manier is ontstaan en het bestaan ervan dus ook geen verklaring behoeft. Bovendien is de idee van een contract te antropocentrisch en teveel gedacht vanuit een mensbeeld dat Spinoza niet deelt. Het kan niet uit berekening zijn aangegaan, omdat die toch een zeker bewustzijn en redeneren vereist. De natuurtoestand en hoe mensen daaruit zijn gekomen is niet alleen geen hypothese voor Spinoza, ze is zelfs een onmogelijkheid, een antropocentrische mythe. Er is sprake van een dynamisch proces, waarin de conatus zich altijd manifesteert. Dat gebeurt op verschillende manieren, al naargelang de omstandigheden. Het gebeurt bij het proces van zich aaneensluiten en bij het weer uit elkaar vallen, en bij het zich weer aaneensluiten, zoals we in de

²⁰⁹ *TTP*, voorrede, p. 82-83.

²¹⁰ Chantal Jaquet wees in een seminarium (Parijs, Sorbonne, 18 november 2009) *Le désir de vengeance comme fondement du corps politique chez Spinoza*, op het feit dat het wraakmotief in het Spinozaonderzoek onderbelicht is. Commentatoren schrijven altijd over angst en hoop terwijl Spinoza in de *TP*, cap. VI, par.1 expliciet ook ‘of uit verlangen om een gemeenschappelijke schade te wreken’ vermeldt als een motief om ‘als het ware door één geest geleid’ te willen worden. Jaquet onderzocht de risico’s (tijdelijkheid en het leiden tot geweld) van deze originele optie. Hoe kan de wraakzucht zoals Spinoza deze definieert in *Ethica* III, st. 40 en def. aandoeningen XXXVII onderscheiden worden van een goed gebruik van dit gemeenschappelijk verlangen, dat wil zeggen om er een soevereine macht en een gemeenschappelijk recht op te baseren?

²¹¹ Erich Fromm, *De angst voor vrijheid*, Utrecht: Bijleveld, 1952.

²¹² *TP* (1901), hfdst. I, par. 5.

volgende paragraaf zullen zien. Spinoza gebruikt de term ‘natuurtoestand’ niet voor een historische toestand vóór dat mensen zich aaneensloten in een staat. Het natuurrecht is immers altijd van kracht. Hij gebruikt de term voor een toestand waarin er geen effectieve te sanctioneren wet van kracht is, zoals blijkt uit zijn definities van staat en imperium, en die zich altijd weer kan voordoen.²¹³ Ook in de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* en in de *Ethica* spreekt hij over het samenzijn met anderen als een natuurlijke toestand, waar de regeringsvormen alleen maar een bepaalde vormgeving van zijn.

3.3. De rol van de passies in het voortbestaan van de staat

Spinoza besteedt veel aandacht aan het voortbestaan van de staat, aan haar stabiliteit. Hij laat de voordelen zien en de mogelijkheden om de staat te behouden zodat men niet terecht komt in een toestand van burgeroorlog. Dat is een toestand van vogelvrij zijn, een samenleving waarin mensen het ‘recht in eigen handen nemen’, en daarmee is het in feite een natuurtoestand. Ook het voortbestaan van een staat is gefundeerd op de aard van de mensen zoals zij zijn, dat wil zeggen op de imaginaire en passionele natuur. Feitelijk is er volgens Spinoza nooit macht overgedragen. Hij stelt ook dat dit niet kan. Daarom is het juist aan de staat om mensen gemotiveerd te krijgen en te houden om geen gebruik te maken van hun eigen machtsmiddelen tegen andere burgers en de staat. Want elke overeenkomst, inclusief die welke men een ‘sociaal contract’ kan noemen, zegt Spinoza, blijft alleen bestaan zolang alle partijen er voordeel in zien. Als dat voordeel niet zonder meer duidelijk is, kan de ene partij door sancties op het verbreken van het contract of op het overtreden van een wet, toch gedaan weten te krijgen dat mensen er zich aan houden. Door de goed gekozen sancties maakt die ene partij het voor de andere aantrekkelijker om zich aan de belofte te houden dan om die te verbreken. Hier komt opnieuw het tweewegen-model naar voren, dat al eerder besproken is, maar nu vanuit het perspectief van de staat. Het motief van het handelen doet er in de praktijk van de politiek minder toe dan het effect van het handelen. Het motief om zich aan de wet te houden is voor de meerderheid van de mensen angst voor straf en hoop op beloning. In motivatietheoretische termen is dit allebei een extrinsieke motivatie. Voor de mens die onder leiding van de rede leeft is de grond van handelen het eigen inzicht, in termen van een motivatietheorie is dit een intrinsieke motivatie, maar de wijze is in de staat te verwaarlozen.²¹⁴ Spinoza draait ook hier het ideële en het feitelijke om; hij zet de realiteit terug op de grond in plaats van op zijn kop. Het is niet omdat er een soeverein is dat mensen verplicht zijn te gehoorzamen, maar omdat ze feitelijk gehoorzamen is er een soeverein. En dat is ook alleen maar precies zolang als de soeverein werkelijk soeverein is, dat wil zeggen dat hij gehoorzaamd wordt, want alleen dan is er een werkelijke hoogste macht. De staat blijft niet bestaan dankzij de welwillendheid van de onderdanen, maar door de goede (lees: effectieve) wetten, instituties en sancties.²¹⁵

De staat is idealiter het domein van de rede. Dat is het domein van wat nuttig en schadelijk is voor het zelfbehoud. Dat is ook hoe Spinoza goed en kwaad definieert.²¹⁶ De staat is het domein van de moraal in spinozistische zin: mensenwerk, subjectief en relatief. Goed en kwaad, zonde en schuld, recht en onrecht, het zijn allemaal vormen van inadequate voorstellingen zodra men ze als ontologisch voorstelt. In een staat, gezien vanuit het positieve recht, bestaan ze, maar ook alleen daar. In een staat, dat wil zeggen waar gewenste gedragingen met effectieve, te sanctioneren wetten af te dwingen zijn. Op die manier bestaan in die staat goed en kwaad, recht en onrecht. Het is positief recht, dat wil zeggen een in een bepaalde tijd en staat geldig rechtstelsel. Door mensen gemaakt, door hen te veranderen en door hen af te schaffen. Dat betekent ook dat het recht in de tijd, per situatie en per maatschappij verschillend kan zijn.

²¹³ Idem, hfdst. III, par. 9.

²¹⁴ *Ethica*. IV en *TTP*, hfdst. XVII, p. 367.

²¹⁵ *TP* (1985), IV, art. 2.

²¹⁶ *Ethica* IV, def. I en def. II.

Spinoza onderscheidt het positieve recht steeds heel duidelijk van het natuurrecht. Dat laatste valt altijd samen met de feitelijke macht van ieder ding en ‘verbiedt’ alleen wat niemand kan doen. Hoe kan de staat functioneren als goed en kwaad, recht en onrecht geen ontologische universele status hebben en bovendien de meeste mensen niet door de rede worden geleid? Afgezien van hoe de staat is ontstaan, is in haar op grote schaal dezelfde natuurwet werkzaam die Spinoza eerder heeft beschreven in het *Politiek traktaat* waar hij schreef over het zich al of niet houden aan een belofte. Iedereen houdt zich zolang aan een gemaakte afspraak en een opgesteld contract als het ingeschatte eigenbelang daarvan prevaleert. Dat kan op verschillende manieren, zowel op werkelijke als imaginaire wijze. Het samenleven in een staat biedt feitelijk voordelen. De staat kan voorzieningen leveren die individueel niet voor elkaar te krijgen zijn, of moeilijker en duurder. Het eigenbelang wordt pas een probleem als de staat iets van mensen wil of iets verbiedt wat voor hen een zeker nadeel heeft, zoals het betalen van belastingen, zich aan de verkeersregels houden, werken om in het levensonderhoud te voorzien en niet het recht in eigen hand te nemen. Kortom: bij het zich aan de wet houden. Dat doen mensen dan ook alleen als er sancties op het overtreden van de wet staan die een nog nadeliger gevolg kunnen hebben, en deze sancties ook nog uitgevoerd worden. Dat soort sancties beïnvloedt namelijk het ingeschatte eigenbelang van de onderdanen. En dat kan ervoor zorgen dat zij zich aan de wet houden. De staat moet bereiken dat het voorkomen van sancties gezien wordt als een groter eigenbelang dan het overtreden van de wet.

De staat is een auto-regulerend systeem. Spinoza stelt dat zowel het slecht als het goed functioneren van het openbare leven aan de staat te wijten en te danken is en niet aan de onderdanen. Die zijn als het ware reactief. Ook een bedreiging van het voortbestaan van de staat is altijd te wijten aan de overheid. Die heeft dan bij voorbeeld te strenge onredelijk wetten uitgevaardigd of kan de eigen wetten niet meer sanctioneren.²¹⁷ Dat leidt tot verontwaardiging waar de aanleiding voor gegeven is door de staat zelf. Verontwaardiging is echter een vorm van haat, gezien Spinoza's definitie in de *Ethica*, en haat is altijd een droefheid affect, vergezeld van de inadequate voorstelling van iets of iemand anders als oorzaak.²¹⁸

Behalve door feitelijke materiële sancties kan de staat ook gedrag sturen door ‘over de geesten’ te regeren. Net als in de opvoeding van kinderen is dit een goedkopere en gemakkelijker weg, maar ze vereist wel de medewerking of instemming van de onderdanen zelf. Daarom wordt er over ‘gezag’ gesproken en niet meer over macht. Dit omdat de ander instemt, zodat er geen sanctie nodig is, net als bij ‘gezegelijke’ kinderen. Alleen al iets zeggen produceert het gewenste effect. De staat kan daarvoor vaak gebruik maken van een bestaande godsdienst. Spinoza noemt de constante bereidheid of wil om te gehoorzamen en om ieder het zijne te geven die hieruit ontstaat, vroomheid en rechtvaardigheid. Dit is de weg van het geweten, van het morele bewustzijn, van de normatieve automatische piloot, van de tweede natuur, kortom: de ‘illusie van de geldigheid van de normativiteit’. In het alledaagse leven wordt deze tweede natuur vaak verwoord als: ‘dat hoort nu eenmaal zo’, ‘dat kan niet anders’, ‘dat mag niet’, of ‘ik moet wel, ik heb geen keus’. Spinoza beschrijft het aldus: mensen worden in onwetendheid geboren en opgevoed en daardoor met allerlei inadequate voorstellingen behept... En niet alleen ‘het volk’. Ook veel filosofen geloven in de illusie of mythe van de universele en absolute, onvoorwaardelijke normativiteit. In de filosofie is dit ook bekend als de idee dat wat ‘is’ kan leiden tot wat ‘moet’.²¹⁹ Mensen kunnen echter niet zomaar alles geloven en blijven geloven, dus blijft er altijd een risico voor de staat die van dit geloof afhankelijk is. Mensen verschillen in hun passies van elkaar ook al zitten ze in een min of meer dezelfde situatie. Daarom moet de staat vanwege de stabiliteit een zekere consensus zien te bereiken. Dan zal ze het toch in het al of niet vermeende redelijke van een wet of maatregel moeten zoeken.²²⁰ Tegelijk blijft een staat alleen

²¹⁷ TP (1985), III, art. 9.

²¹⁸ *Ethica* III, st. 13, opm., en def. aandoeningen VII en XX.

²¹⁹ *Ethica* I, app.

²²⁰ TP (1901), hfdst. VIII, par. 6.

bestaan als ze rekening houdt met de passies. Spinoza schrijft expliciet dat een regering niet afhankelijk moet zijn van de welwillendheid van de onderdanen en zeker ook niet van de bestuurders. 'Daarom zal een staat, welks heil afhankelijk is van de trouw van een enkeling en welks zaken niet goed behartigd kunnen worden tenzij degenen die er mee belast zijn, oprecht willen handelen, zeer labiel zijn.'²²¹ Het gaat om de structuur, niet om de subjecten. Spinoza is en blijft niet- antropocentrisch.

Spinoza geeft in de *TTP* in hoofdstuk 18 nog een aantal adviezen, namelijk lessen die ook geleerd kunnen worden uit de ervaring van de Hebreeuwse staat na Mozes. De adviezen geeft hij voor de democratie, maar ze zijn geldig in elke staatsvorm. Geef geen politieke macht aan godsdienstfunctionarissen en kerken. Verbied geen meningen die mensen hebben, en zeker niet als ze die ook uitspreken. Uitgezonderd in een theocratische of tirannieke maatschappij, want daar kan het effectief zijn voor de stabiliteit. Tegelijk zegt Spinoza ook dat er dan geen sprake is van vrede. En er is dan ook geen sprake van een gemeenschap van echte mensen, maar van een kudde. Zo'n staat zal uiteindelijk ten gronde gaan.

3.4. De passies en het doel van de staat

Wat kan het 'doel' van de staat zijn, als Spinoza geen *causa finalis* erkent en - onder andere in de *Ethica* en de *TTP* - het idee van een doel-oorzaak als een illusie bestempelt?²²² Het 'doel' van de staat is inderdaad een oneigenlijke manier van zeggen. De staat is niet bedoeld *om* iets te bewerkstelligen, maar ze werkt wel op een bepaalde manier uit, ze heeft effect. De staat is een voor-waarde, zonder welke iets van waarde niet bereikt kan worden. Maar ze is niet 'daarom' ingesteld. De meeste mensen en ook veel filosofen denken dat wel. Als Spinoza zelf het over het 'hoogste goed' heeft, het samen genieten in het besef van eenheid van onze geest met al wat is, bedoelt hij dat niet als een doel dat de wijze nastreeft omdat hij het als goed ziet, maar hij streeft het na en noemt het daarom goed!²²³ Het is een operator model, een ideaal, een voorbeeld, en Spinoza zegt eigenlijk alleen: 'als we dit of dat doen, is dat het effect'. Het beste om dit duidelijk te maken is de vergelijking met gezondheid. Mensen moeten niet gezond zijn, ook ziekte 'hoort' bij de natuur van de mens. Het is niet altijd te voorkomen, maar toch zijn er bepaalde leefregels die zeggen 'als je dit of dat doet of laat, is de kans op ziekte kleiner'. Op die manier heeft een ideaal van zo gezond mogelijk zijn zin, zonder de illusie van een bestemming of hoger doel. Er is geen morele verplichting die zou corresponderen met een moreel doel. Er is ook geen onvoorwaardelijk moeten, maar een voorwaardelijk 'als...ik dat wil...dan moet ik dit of dat laten of doen'.

Spinoza heeft zelf, zoals gezegd, ook een idee van het 'hoogste goed', en dat is het samen met anderen genieten van het besef dat de geest is opgenomen in een groter geheel. Maar wanneer iemand dat bereikt is dit het gevolg van een werk-oorzaak, en niet van een doel-oorzaak. Een staat kan ook zo werken. Spinoza schetst een beeld daarvan aan het einde van de *TTP*. Een vrije staat, waarvoor zekerheid (vrij zijn van angst) en veiligheid (zich vrij, dat wil zeggen, onbelemmerd kunnen doorzetten) een noodzakelijke voorwaarde is.²²⁴ Daarin wordt de passionele vervreemding opgeheven waarin mensen de trieste passies zien als veroorzaakt door iets of iemand buiten zichzelf. Dan ervaart men zich immers als afhankelijk van de omstandigheden, en dat levert hoop en vrees, passionele liefde en haat op. Men is lijdend voorwerp, in dubbel zin: het overkomt je en het is smartelijk. Vrij kunnen denken en spreken, tolerantie ten opzichte van andersdenkenden, de ontwikkeling van handel, wetenschap en kunst, zijn voorwaarden voor een aangename en gemakkelijker leven. De meest natuurlijke, menselijke,

²²¹ *TP* (1985), I, art. 6.

²²² *Ethica* I, app.

²²³ *Ethica* III, st. 9, opm.

²²⁴ *TTP*, hfdst. XX, p. 430- 436.

samenleving waarin ook minder trieste passies als hoop en vrees voorkomen, is voor Spinoza de democratie.

Het laatste gedeelte van deel IV van de *Ethica* gaat over de aandoeningen en de passies, en over het tegenovergestelde van die laatsten, namelijk het leven onder leiding van de rede. Spinoza beschrijft wat het een en het ander met mensen doet, en hij maakt daarbij af en toe een opmerking over de impact daarvan voor het leven in de staat. Alles wat bevorderlijk is voor het gemeenschapsleven en voor eendracht is nuttig, goed en komt overeen met de rede; alles wat tweedracht in de staat brengt is slecht.²²⁵ Alles wat we doen uit haat is beschamend en in de staat onrechtvaardig.²²⁶ Interessant is een opmerking die Spinoza maakt over verontwaardiging: dit 'is Haat jegens iemand die een ander kwaad heeft gedaan'.²²⁷ Maar als de overheid een burger straft die een ander heeft geschaad of benadeeld, dat wil zeggen in de staat 'onrecht' heeft begaan, is dat om de orde te handhaven. Dit is het doel van de staat, en zij doet dat dus uit plichtsbesef. Volgens Spinoza heeft dat verschijnsel niets met verontwaardiging te maken en is het ook niet persoonlijk tegen die burger gericht. Deze redenering, dat 'straffen niet uit woede hoeft te gebeuren', past Spinoza ook toe op situaties tussen individuen. Hij maakt onderscheid tussen uiterlijk hetzelfde gedrag dat iemand ofwel gemotiveerd door een aandoening ofwel gemotiveerd door inzicht of plichtsbesef kan vertonen.²²⁸ Spinoza beschrijft beide motivaties in termen van de directe weg onder leiding van de rede, uit inzicht in het goede enerzijds, en de omweg van de aandoeningen of om kwaad te vermijden anderzijds. 'Zo wordt ook de rechter, die niet uit Haat, Toorn enz., maar alleen uit Liefde voor het algemeen welzijn een schuldige ter dood veroordeelt, uitsluitend door de Rede geleid'.²²⁹ Deze redenering is mijn argument om niet automatisch aan te nemen – zoals vaak gebeurt – dat Spinoza zelf woedend moet zijn geweest, toen hij na de moord op de gebroeders De Witt in 1672 met een spandoek 'Ultimi barbarorum' de straat op wilde gaan.

Spinoza beschouwt zoals we al hebben gezien de democratie als de meest natuurlijke staatsvorm. Ook in de *Ethica* geeft hij daar een argument voor, namelijk in het kader van het leven onder leiding van de rede. 'De mens, die door de Rede wordt geleid, is in de Staat, waar hij volgens algemeen besluit leeft, vrijer dan in de eenzaamheid, waar hij alleen zichzelf gehoorzaamt'.²³⁰ De mens die onder leiding van de rede leeft gehoorzaamt immers niet uit vrees, hetgeen een omweg via een aandoening die lijding is, zou zijn. Hij ziet in dat 'volgens besluit van de gemeenschappelijke Staat te leven' het meest overeenkomt met het trachten zijn wezen te handhaven, en dus wil hij zich daaraan houden. In het vijfde deel van de *Ethica*, over *De macht van het verstand*, staat geen woord meer over de staat. De staat is het domein van de rede, en haar voorschriften dienen het nut. Het einde van de weg waar de *Ethica* naar verwijst, de *scientia intuitiva* en de duurzame gelukzaligheid, zich verheugen, niet eens meer in zichzelf (*acquiescentia in se ipso*), maar in de geest (*animi acquiescentia*), gaat daar – letterlijk en figuurlijk – aan voorbij. Alleen in de voorlaatste stelling komt Spinoza er nog even op terug. In deel IV werd uitgegaan van de deugd als het behartigen van het eigen nut. 'Om echter uit te maken wat de Rede als nuttig beschouwt, hebben wij in het geheel geen rekening gehouden met de eeuwigheid van de Geest, die wij eerst in dit Vijfde Deel hebben leren kennen'.²³¹ Maar toch ook als we dat niet weten, blijven vroomheid en godsdienst het domein van de staat, en dus van het hoogste belang. Dit gaat weliswaar in tegen de mening van het volk dat denkt dat vrij-zijn betekent zich uit te kunnen leven. De meesten menen dat zij dit niet kunnen als ze god's wil doen. Voor hen is vroomheid en godsdienstigheid, zoals ze die ook in de staat ervaren, dus een last waarvoor ze na hun dood een

²²⁵ *Ethica* IV, st. 40, p. 241.

²²⁶ *Ethica* IV, st. 45, toegift II, p. 244.

²²⁷ *Ethica* III, def. aandoeningen XX, p. 189.

²²⁸ *Ethica* IV, st. 59, p. 255.

²²⁹ *Ethica* IV, st. 63, p. 259-260 en st. 66, opm., p. 262.

²³⁰ *Ethica* IV, st. 73, p. 266.

²³¹ *Ethica* V, st. 41, bewijs, p. 312.

beloning hopen te krijgen.²³² Maar wie handelt vanuit de derde vorm van kennis, weet dat ‘de Gelukzaligheid niet het loon van de Deugd is, maar de Deugd zelf’.²³³ Zo luidt de laatste stelling uit de *Ethica*. De allerlaatste zin van de *Ethica* wordt vaak geciteerd: ‘Maar al het voortreffelijke is even moeilijk als zeldzaam.’ Nadat Spinoza de weg heeft getoond, zoals hij zelf schrijft, wijst hij er nog even op dat deze weg, al lijkt ze bezwaarlijk, en al is ze moeilijk en vraagt ze grote inspanningen, toch gevonden kan worden. Het is dezelfde weg waarover hij al in de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* schreef. De weg naar een waarachtig goed, dat hij omschrijft als ‘het bewustzijn van de vereniging van de geest met de ganse natuur’.²³⁴ Hetzelfde doel en hetzelfde goed, dat hij in *Ethica* V beschrijft als alles, onszelf inclus, ‘onder het gezichtspunt van de eeuwigheid beschouwen’.²³⁵ In *Ethica* V komt de politiek niet meer expliciet ter sprake. Maar na het drukklaar maken van de *Ethica* is Spinoza begonnen aan zijn *Politiek traktaat*. De verbindende schakel tussen die twee werken is te vinden in de inleiding van de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*. Het bereiken van het boven beschreven waarachtige goed, het individueel ‘verkrijgen van een dusdanige aard, van zulk een volmaaktheid’, is niet het eindpunt. Het ‘hoogste goed’ is geen individuele aangelegenheid, het is niet alleen te bereiken. ‘Het hoogste goed’ daarentegen is ‘om, samen met anderen, een dergelijke natuur deelachtig te worden...In elk geval is het nu mijn doel om een dergelijke natuur te verwerven en om me er voor in te zetten dat velen haar met mij hem verwerven-tot mijn geluk behoort namelijk ook dat ik mij ervoor inspan om velen hetzelfde te doen begrijpen als ik zodat hun begrip en hun begeerte voortaan met mijn begrip en mijn begeerte overeenkomen. En om dat mogelijk te maken is het noodzakelijk om van de natuur zoveel te begrijpen als nodig is om een betere natuur te verwerven. Vervolgens is het nodig om ene zodanige samenleving (*talem societatem*) te vormen als nodig is om zoveel mogelijk mensen in staat te stellen dat doel zonder moeite te bereiken.’²³⁶ Illustratief voor hoe de vertaling van een woord een andere indruk kan geven dan wat Spinoza bedoelt, is de vertaling van Van Suchtelen van bovenstaand citaat: ‘...voor mijn eigen geluk *behoor* ik mij moeite te geven dat zoveel mogelijk anderen tot hetzelfde inzicht komen als ikzelf, dat hun verstand en begeerte geheel en al met mijn verstand en begeerte overeenstemmen. Hiertoe is het nodig zoveel van de Natuur te begrijpen als volstaat om zulk een aard te verkrijgen en vervolgens om een zodanige gemeenschap (*talem societatem*) te vormen als wenselijk is, opdat zovelen mogelijk zo gemakkelijk en zo zeker mogelijk hetzelfde bereiken.’²³⁷ Er staat in het Latijn *conari*, dat ‘pogen’ betekent, en verwijst naar een praktijk, een onoverkomelijk en noodzakelijk feit, en niet naar een norm of plicht. Dat laatste zou inconsistent zijn in Spinoza’s filosofie. Verbeek vertaalt *conari* wel adequaat met ‘...tot mijn geluk behoort namelijk ook *dat ik mij inspan...*’.

In het *Politiek traktaat* laat Spinoza zien hoe de beste voorwaarden voor het slagen van die inspanning gecreëerd kunnen worden onder alle drie de regeringsvormen. Ik heb er al op gewezen dat in de ondertitel van de *TP*, waarin Spinoza het heeft over het ‘voorkomen van alle dwingelandij en ongestoorde rust en vrijheid voor alle burgers waarborgen’ de democratie niet wordt genoemd, omdat dit een tautologie zou opleveren. Democratie is precies dit, zoals hij in de *TTP* al schreef: de beste voorwaarde om het leven onder leiding van de rede samen met anderen te realiseren, en daarmee het hoogste goed, de gelukzaligheid, te bereiken. In de *TP* besteedt Spinoza meer aandacht aan hoe dit in een staat gerealiseerd kan worden, en is hij realistisch over de beperking daarvan. De democratie kan het meest uitgebreid faciliteren zodat de burgers zich individueel maar vooral ook gezamenlijk kunnen ontplooien en vreugde ervaren. Ze kan dit met

²³² *Ethica* V, st. 41, opm., p. 312.

²³³ *Ethica* V, st. 42, p. 313.

²³⁴ *TIE*, p. 32

²³⁵ *Ethica* V, st. 29, st. 30 e.v.

²³⁶ *TIE*, p. 32-33.

²³⁷ Spinoza, *Verhoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht*. Uit het Latijn vertaald door Nico van Suchtelen. In: *Korte geschriften*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1982, p. 447.

minder beperkingen dan welke staatsvorm ook. En de beperkingen die er zijn worden door de meerderheid zelf gewenst, juist om de vrijwaring van angst te waarborgen. De passie die in de democratie meer dan in de andere regeringsvormen gebruikt wordt is de hoop. Kortom: de democratie wordt bij uitstek gekenmerkt door een politiek van de passies.

DEEL II: HET EERSTE ARGENTIJNSE GEZICHT VAN SPINOZA

Inleiding

Om te begrijpen wat het Argentijnse gezicht van Spinoza is, of het werkelijk bestaat, en zo ja, hoe het ontstaan is en wat het inhoudt, is het nodig eerst kort stil te staan bij de geschiedenis van de (westerse) filosofie in Latijns-Amerika in het algemeen en in Argentinië in het bijzonder. Het werelddeel Amerika is geografisch ingedeeld in Noord-, Midden- en Zuid-Amerika. Latijns-Amerika omvat zowel Midden- als Zuid-Amerika, het Spaans- en Portugeestalige deel. Het is in West-Europa echter gebruikelijk om over Amerika en Amerikaans te spreken, en daarmee alleen de Verenigde Staten van Noord-Amerika te bedoelen. Trouwens, tot Noord-Amerika behoort ook Canada.

Na de schets van de geschiedenis van de Westerse filosofie in Latijns-Amerika stel ik de vraag naar het bestaan van een specifieke Latijns-Amerikaanse filosofie. Wat – afgezien van de inhoud van de filosofiebeoefening – opvalt, is dat ideologie, religie en filosofie, zelfs de academische filosofie, in Latijns-Amerika een algemeen intellectuele rol en ook een politieke rol vervullen. Dat gebeurt bij zowel de legitimering van de onderdrukking van de oorspronkelijke bewoners als bij het verzet tegen die onderdrukking tot en met de bevrijdingstheologie en bevrijdingsfilosofie in de vorige eeuw. De rol van religie en van de kerken is in Latijns-Amerika nog altijd groot. Dat is zowel in de filosofiebeoefening te zien als in het onderwijs en in het dagelijks leven. De geschiedenis van een continent en vijf eeuwen filosofiebeoefening kan ik hier alleen maar heel kort aangeven. In hoofdstuk 1 van dit tweede deel behandel ik beide alleen in een globaal en vereenvoudigd kader om mijn thema, Spinoza's filosofie in Argentinië, enigszins te kunnen plaatsen. In deel I heb ik Spinoza's politieke filosofie weergegeven en zijn filosofie van de passies. Deze twee elementen uit Spinoza's filosofie komen samen in wat ik 'het tweede Argentijnse gezicht van Spinoza' noem, en dat in deel III wordt geschetst.

Pas tijdens mijn onderzoek ontdekte ik dat er twee Argentijnse gezichten van Spinoza zijn, en dat beide hun eigen historische en maatschappelijke achtergrond hebben. Toch begin ik dit deel met een algemeen hoofdstuk 1 waarin het historische, maatschappelijke en filosofische kader geschetst wordt van Latijns Amerika in het algemeen en Argentinië in het bijzonder, waarin het dubbele Argentijnse gezicht van Spinoza in de twintigste eeuw kon ontstaan. In hoofdstuk 2 bespreek ik de vraag of er een authentieke Latijns-Amerikaanse filosofie bestaat en zo ja wat daar de kenmerken van zijn. Het is opvallend dat vanaf de 19^e eeuw veel Argentijnse filosofen ook over de geschiedenis van de filosofie schrijven en dat zij het thema van de identiteit van de filosofie in Argentinië expliciet aan de orde stellen. Voor die identiteit wordt het begrip 'Argentinidad' (Argentijnsheid) gebruikt. De filosofie van de bevrijding is weliswaar een Latijns-Amerikaans verschijnsel, maar omdat een van haar belangrijkste vertegenwoordigers een Argentijns filosoof is, heb ik deze filosofie ook in mijn onderzoek betrokken. Hoofdstuk 3 gaat over de aanwezigheid van Spinoza in Latijns-Amerika en in Argentinië. Wat Latijns-Amerika in het algemeen betreft beperk ik mij tot een globaal en kort overzicht van enkele 'sporen' en ik ben niet verder gegaan dan 19^e eeuw. Wat betreft Argentinië maak ik een onderscheid tussen 'sporen' en publicaties. In paragraaf 10 beschrijf ik enkele filosofen en anderen die de filosofie van Spinoza mogelijk kennen, hem noemen of bespreken in het kader van bijvoorbeeld de geschiedenis van de filosofie, maar niet speciaal studie van Spinoza hebben gemaakt en ook geen aparte publicatie over hem hebben geschreven. In paragraaf 11 is dat bij de besproken filosofen wel het geval. Vanaf ongeveer 1930 maak ik onderscheid tussen de publicaties van de joodse auteurs, die in hoofdstuk 4 worden besproken, en de anderen.

Het Spaanse woord voor gezicht, of beter, voor gelaat, is ‘rostro’. Ik begon met het idee van een recent Argentijns gezicht van Spinoza, en er bleek nog een ander Argentijns gezicht van Spinoza te zijn, het joods-Argentijnse, dat in dit deel II wordt besproken, en wel in hoofdstuk 4. Er is vanaf de jaren '30 van de 20^e eeuw een brede en rijke receptie van Spinoza in Argentinië, anders dan in Spanje en anders dan in de andere Latijns-Amerikaanse landen. Dat rechtvaardigt een speciaal onderzoek naar Spinoza in Argentinië, niet alleen kwantitatief, maar ook naar de aard van die receptie. In de eerste helft van de 20^e eeuw komen in Argentinië veel filosofische en literaire uitgaven over Spinoza en vertalingen van Spinoza op rekening van Oost-Europese joodse immigranten. Ik besteed apart aandacht aan de uitgaven in het herdenkingsjaar 1977. De nieuwe generatie vanaf 1980 komt uitgebreid aan de orde in deel III.

Het idee van een gezicht is misschien te eenvoudig en te afgebakend. Het gaat meer om sporen, want in beide duidelijk te onderscheiden recepties - alleen al als men kijkt naar de (delen van) werken van Spinoza die door de diverse auteurs worden gelezen, behandeld en geciteerd - blijken sporen van de andere aanwezig. Het Spaanse woord voor spoor is ‘rastro’. Dat is ook het woord dat Diego Tatián gebruikt in het voorwoord van zijn boek *Spinoza y el amor del mundo*.²³⁸ Ik geef een lang citaat uit dit voorwoord, omdat hij beter dan ik dat kan, verwoordt wat ‘Spinoza in Argentinië’ betekent. ‘Over Spinoza schrijven, hem verkennen, hem ondervragen, een gesprek aangaan met de kritische niet-actualiteit van zijn denken, met hem overeenkomen. Erfgenaam van de ‘marranen fictie’ - dat verloren pad waarvan Ricardo Forster heeft laten zien dat het als een ‘breuk’ dwars door het moderne filosofische subject heen loopt en het in een ander licht plaatst - ; bewaarder van een tragische cultuur waarvan de hartverscheurende helderheid die van de ballingen is, van de vervolgd, van de verachten, en vervolgens op een mysterieuze manier in de ban gedaan en buiten de gemeenschap geplaatst.²³⁹ Spinoza spreekt ons misschien wel meer aan dan ooit. Verdergaan met naar hem te luisteren, betekent misschien in dit land, kennis nemen van een radicaal denken dat het berooid zijn en verlaten zijn als voorwaarde heeft; gebruik maken van een filosofie voor de woestijn die ondanks alles of vanwege alles, in geen geval een desinteresse in de wereld van de mensen voorschrijft, noch ook ooit, hoe ook de omstandigheden zijn, een afzien van het denken. Dit boek [...] probeert steeds in Spinoza het begrip van iets te vinden, de heldere straal van zijn denken vrij te maken, om onze verwarde conditie van mensen die genoodzaakt waren te leven in ‘duistere tijden’ te verhelderen. Het centrale deel van dit boek is een verslag van de aanwezigheid van het spinozisme in de Argentijnse filosofische cultuur en literatuur. Zonder de pretentie van volledigheid, hebben wij geprobeerd een Argentijns spoor te volgen van Spinoza, in hen, die om de een of andere reden, met hem hebben gedacht, of over hem, of het nu was door hem als object te nemen van academisch onderzoek, of was het getroffen door die vreemde vrijzinnige sereniteit die centraal staat in zijn inspiratie, of was het als kameraad en vriend op de momenten van strijd leveren tegen de godsdienstige of politieke bijgeloven, en tegen de machthebbers die zich daarop baseren. Altijd wanneer men de mysteries van de vrijheid en de slavernij wil begrijpen, altijd wanneer het verlangen om het leven te transformeren door de democratische uitoefening van de politieke vermogens (potentia) en het denkvermogen, zich opdringt aan de menselijke verbeelding, zal daar Spinoza zijn, die ons de juiste vragen stelt, en ons tegelijkertijd wantrouwen en vertrouwen leert, verlangen en kalmte, het niet meer angstaanjagende leven en de voorzichtigheid. Daar zal zijn nooit gerealiseerde moderniteit zijn om elk politiek pathetisme in lucht te doen opgaan, en de

²³⁸ Diego Tatián, *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires: Altamira, 2004, pp. 7-8.

²³⁹ Met het begrip ‘marranen fictie’ bedoelt Ricardo Forster, voor zover ik heb begrepen, dat de marraan een breuk betekent met de idee van identiteit, omdat hij een personage vertegenwoordigt dat zich van verschillende maskers bedient, ofwel zoals hij zegt: de marraan is niet wat hij representeert en hij representeert dat wat hij niet is. Deze manier van simuleren, zich verschuilen achter een masker, in een theatrale zin representeren, noemt hij fictie. Forster meent dat die logica van de schijnvertoning vooruitloopt op de postmoderne esthetiek, en haaks staat op de dominante logica van het moderne, cartesische cogito.

nihilistische geslotenheid te ontmaskeren als pure onmacht, wat ook hun signatuur is. En boven al om ons te leren om niet de liefde voor de wereld te verwarren met een verheerlijking van het bestaande.²⁴⁰

Hoofdstuk 1. De voorgeschiedenis: Latijns-Amerika, Argentinië en Spinoza 1492-1977

1.1. Latijns-Amerika

Columbus ging in 1492 aan land op een Caribisch eiland, en dacht dat hij India had bereikt. Nog altijd worden de oorspronkelijke bewoners die hij daar aantrof 'indianen' genoemd. Naar schatting moeten er in die tijd tussen de 70 en de 90 miljoen zijn geweest; rond 1650 waren er nog ongeveer 3,5 miljoen. De 'nieuwe wereld' bleek rijk aan grondstoffen, waaronder fabelachtige hoeveelheden goud en zilver. In de 20^e eeuw hoorde dit continent bij de 'derde wereld' ofwel de 'ontwikkelingslanden'. Eduardo Galeano noemt dat 'de aderlating van een continent'.²⁴¹ Het continent werd ontdekt, veroverd en gekoloniseerd door Spanje en Portugal, maar de afgenomen rijkdommen hielpen deze landen nauwelijks om het eigen land in Europa verder te ontwikkelen. Ook in 1492 beleefde Spanje de tijd van de 'reconquista', en werd het laatste Arabische bolwerk in eigen land, de stad Granada, eindelijk heroverd. En ook in hetzelfde jaar werden ongeveer 150.000 joden uit Spanje verdreven. Het katholieke koningspaar Ferdinand en Isabella kreeg van de Spaanse paus Alexander VI de zegen voor zowel de 'heilige' inquisitie in eigen land, als voor het optreden tegen de ketterijen van de indianen. Koningin Isabella werd benoemd tot meesteres van de nieuwe wereld ter uitbreiding van gods rijk op aarde. De paus verdeelde met zijn bullen de ontdekte en nog onbekende gebieden alvast op papier onder de Portugese en de Castiliaanse kroon, en verleende de koning het recht op alle kerkelijke inkomsten in de veroverde gebieden. Spanje werd er niet rijk van. Latijns-Amerika was van Europa, dat wil zeggen van de schuldeisende Duitse, Genuaanse, Hollandse, pauselijke en ook nog enkele Spaanse bankiers. Vanwege de inquisitie en de godsdienstoorlogen was de Spaanse schatkist leeg, en ze bleef leeg. Door het verdrijven van de joden, de Arabieren en de in Spanje gevestigde calvinistische Hollandse handwerkers beroofde Spanje zichzelf van kapitaal en van waardevolle arbeidskrachten.

De uitbuiting van de indianen werd op ideologische gronden gerechtvaardigd, niet alleen door de katholieke kerk maar ook door filosofen, hoewel de indianen al in 1537 door een pauselijke bul tot 'echte mensen met een ziel' waren verklaard. In de 17^e eeuw beweerde pater Gregorio García dat de indianen van joodse afkomst waren, want net als de joden 'zijn ze lui, geloven ze niet in de wonderen van Jezus Christus en zijn ze de Spanjaarden niet dankbaar voor al het goede wat die voor hen gedaan hebben'.²⁴² In Latijns-Amerika zelf zijn er door de eeuwen heen altijd priesters geweest die het opnamen voor de indianen en tegen de katholieke kerk. In de 16^e eeuw is hiervan het meest bekende voorbeeld pater Bartolomé de las Casas, die door de felheid van zijn geschriften nogal wat opschudding veroorzaakte in Spanje. Hij schreef onder meer dat de indianen liever naar de hel gingen, zodat ze dan tenminste geen christenen tegen zouden komen. Hij veronderstelde dus kennelijk nog wel dat god zulke verderfelijke christenen in de hemel zou toelaten.

In de 19^e eeuw verliezen Spanje en Portugal, zelf marginaal geworden in Europa, hun koloniën in Latijns-Amerika. Het een na het andere land wordt politiek onafhankelijk. 1810 is het revolutiejaar in een aantal landen in Latijns-Amerika, en in 2010 wordt het 'Bicentenario' gevierd. Maar na de politieke onafhankelijkheid kwamen de jonge staten economisch onder invloed van Engeland. Ongelijke handels- en belastingbepalingen zorgen voor een nieuwe vorm van uitbuiting en groeiende economische ongelijkheid. In de landen zelf ontstaat een steeds grotere

²⁴⁰ Tatián (2004), pp. 7-8.

²⁴¹ Eduardo Galeano, *De aderlating van een continent; Vijf eeuwen economische exploitatie van Latijns-Amerika*, Amsterdam: Van Gennep, 1974.

²⁴² Idem, p. 58.

ongelijkheid tussen de havensteden, de metropolen en het binnenland, en daarmee tussen de nieuwe nationale rijken en de arme massa. In de 20e eeuw trekken steeds meer armen van het binnenland naar de buitenwijken en krottenwijken van de steden. De economische afhankelijkheid van Engeland wordt overgenomen door de Verenigde Staten van Amerika. En daarmee, stelt Galeano, ‘verloren we zelfs het recht om onszelf *Amerikanen* te noemen[...]. Nu is Amerika in het spraakgebruik alleen maar de Verenigde Staten: wij bewonen hoogstens een sub-Amerika, een tweederangs Amerika dat moeilijk te identificeren is.²⁴³ Ondanks de – vergeleken met Europa - grote eenheid van taal (alleen Spaans en Portugees) is Latijns-Amerika een verdeeld continent.

Galeano noemt als verklaring voor de verovering van de nieuwe wereld op de – getalsmatig verre in de meerderheid zijnde – indianen, de technische overmacht van wapens, de bacteriële epidemieën en de ‘verbazing’ over de veroveraars. Ze zagen er zo anders uit, met hun wapens en hun paarden, die de indianen niet kenden. Bovendien hadden voortekenen aan de Maya keizer Montezuma de komst van een blanke en bebaarde god uit het oosten aangekondigd.

De vloek van Malinche*

Mijn broeders, getooid met veren
Zagen hen aankomen uit zee
Die baardige mannen
Die door voortekenen waren aangekondigd.

De stem van de vorst verkondigde
Dat God gekomen was
En we haalden hen binnen
Uit angst voor het onbekende.

Ze reden op beesten
Als duivelse boden van het kwaad
Droegen ze vuur in hun handen
En waren bedekt met metaal.

Slechts de moed van enkelen
Bood hen weerstand
En toen zij bloed zagen vloeien
Schaamden ze zich diep.

Want Goden eten niet
En genieten niet van gestolen goed
Maar toen ons de ogen open gingen
Was het al te laat.

En door die fout schonken we
De grootheid van ons verleden
En door die fout bleven we
Driehonderd jaar lang slaven.

Wat we overhielden was de vloek
Om aan vreemdelingen

²⁴³ Idem, p. 10.

Ons geloof, onze cultuur,
Ons brood, ons geld te schenken.

En nog steeds geven we hen goud
In ruil voor glazen kralen
En we geven hen onze rijkdommen
Voor hun blinkende spiegeltjes.

Nu, midden in de twintigste eeuw
Komen er nog steeds blonde mensen
En we halen hen in huis
En noemen hen vrienden.

Maar wanneer er een indiaan komt
Vermoeid na zijn verre tocht,
Vernederen we hem en zien hem
Als een vreemde in eigen land.
Jij, hypocriet, gedraagt je
Nederig tegenover de vreemdeling,
Maar bent hooghartig
Tegenover je broeders.

Oh, vloek van Malinche
Ziekte van onze tijd
Wanneer zul je mijn land verlaten
Wanneer zul je mijn volk bevrijden?

* Malinche is de indiaanse vrouw die tolkte voor de Spaanse veroveraars.
(Tekst en muziek: Gabino Palomares, México.)

1.2. Argentinië

Het kan overdreven lijken dat ik zoveel aandacht besteed aan de geschiedenis van Argentinië in het algemeen, en aan de geschiedenis van de westerse filosofie in Argentinië waar Spinoza nog niet in voorkomt. En nog vóór Spinoza ter sprake komt is een paragraaf gewijd aan de joodse immigranten. En dat, terwijl deze relatief ruime aandacht toch nog tekort doet aan de complexe geschiedenis, de context, de diversiteit en de nuances van de filosofiebeoefening in Argentinië. Ik moet me in het kader van dit onderzoek immers zoveel mogelijk beperken en de voorstelling van zaken vereenvoudigen. Maar er niets over zeggen zou een groter probleem zijn. De geschiedenis van het land en de situatie van de filosofiebeoefening in Argentinië zijn weinig bekend. Daarom heb ik er voor gekozen om er iets over te schrijven, in de hoop dat de achtergrond, misschien meer een sfeertekening, een impressie, datgene wat straks volgt beter laat 'landen'. Misschien is het ook zinvol dat de situatie waarin Europese filosofen verkeren even wordt omgedraaid. De Argentijnse bevrijdingsfilosoof Enrique Dussel schrijft over de Latijns-Amerikaanse filosofen die de Europese filosofen bestuderen: 'Latin Americans who gave themselves to the activity of philosophizing could understand what they read. But they could not give a complete account *of what they did not comprehend*. They lived in a non-European world, but

they reflected a philosophy for which reality was European. This 'lack of focus' made Latin American philosophical reflection ambiguous.²⁴⁴

Argentinië is na Brazilië het grootste land van Zuid-Amerika, ongeveer 70 keer groter dan Nederland, en heeft momenteel ca. 40 miljoen inwoners. De naam komt van het Spaanse woord voor zilver, *argenta*. Dit was een van de redenen waarom de Nieuwe Wereld zo interessant was voor de Europeanen. Het gebied dat nu Argentinië heet is relatief laat door de Spanjaarden gekoloniseerd. De indianen leefden na 1492 nog een hele tijd betrekkelijk ongestoord op de pampa's. Drie pogingen van de Spanjaarden om aan de monding van de Rio Plata een nederzetting te bouwen en te behouden mislukten. De indianen hielden er wel de Spaanse paarden aan over waarmee ze de eerste gauchos werden. Rond 1536 ontstond hier een havenstadje, Buenos Aires. Veel belangrijker echter was het noordelijker gelegen gebied met goede landbouwgrond en pampa's met paarden en vee, waardoor de handel tot bloei kwam. Het hele gebied was onderdeel van de onderkoninkrijken Bolivia en Peru. Toen in 1767 de Spaanse koning Carlos III alle jezuïeten uit Spaans Latijns-Amerika had verbannen, werden ze in Buenos Aires verzameld en van daaruit op de boot gezet. In 1769 raakte Spanje in oorlog met Frankrijk en Engeland, onder andere om de Falkland eilanden. De handel stortte in en dat betekende het begin van het einde van de Spaanse koloniale periode in Latijns-Amerika. In 1776 kreeg het gebied van de Rio Plata (het huidige Argentinië, en ook Uruguay, Paraguay en Bolivia) met daar binnen Buenos Aires, dat destijds 37.000 inwoners telde, een eigen onderkoning, die met een vloot en 10.000 manschappen uit Spanje kwam. Zo werd Buenos Aires, dat als havenstad tot bloei was gekomen, het bestuurscentrum voor zuidelijk Latijns-Amerika. Alleen in Spanje geboren Spanjaarden konden in het regionale bestuur zitten. De creolen, dat wil zeggen de niet in Spanje geboren Spanjaarden, zaten alleen in lokale stadsbesturen, de *cabildos*. De elkaar snel opvolgende Spaanse onderkoningen bevorderden zowel de vlees- en huidenindustrie als het onderwijs, drukkerijen en de pers.

Aan het eind van de 18e eeuw werden de boeken van onder andere Rousseau in Buenos Aires gedrukt. De jonge creolen, waaronder Simón Bolívar, gaan in Europa studeren. De Engelsen nemen in 1806 Buenos Aires in, maar het volk gooit ze er weer uit en zo beginnen de Onafhankelijkheidsoorlogen. In 1810 krijgt Buenos Aires een onafhankelijk stadsbestuur. De Argentijnse vrijheidsstrijder José de San Martín rukt met zijn 'leger van de Andes' van de ene kant op en Bolívar van de andere kant, om heel Latijns-Amerika van de Spanjaarden te bevrijden. In Argentinië zelf ontmoet José de San Martín nauwelijks weerstand omdat het gebied economisch niet interessant is voor de Spanjaarden. Argentinië wordt in 1816 onafhankelijk van Spanje. José de San Martín bevrijdt verder nog Chili en Peru, waar hij Bolívar tegenkomt. Argentinië wordt een republiek, met een grote tegenstelling tussen de hoofdstad die Spaans-Europees is, met een creoolse elite van intelligentsia en kooplieden, waar wet en orde heersen enerzijds, en het platteland waar de gauchos rondtrekken en waar onderdrukking en slavernij heersen, anderzijds.²⁴⁵ De stad Buenos Aires is voor een streng centraal gezag, de provincie is voor een federale band. Deze tegenstelling is tot op dag van vandaag merkbaar. In 1829 roept Buenos Aires de hulp in van een provinciale leider (*caudillo*) die de eerste 'nationale *caudillo*' wordt, zoals de president van de republiek wordt genoemd. Rosas regeert van 1835 tot 1852 als een dictator. Zijn portret hing in alle kerken boven het altaar, maar de scholen waren gesloten. Na een strijd

²⁴⁴ Enrique Dussel, 'Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents'. In: Eduardo Mendieta (red.), *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Indianapolis: Indiana University Press, 2003, pp. 11-53.

²⁴⁵ Creool is een volbloed Europeaan die in de Nieuwe Wereld is geboren; later ook een halfbloed Europees-nerger(in). Mesties is iemand in Latijns-Amerika met een Spaanse ouder en een Indiaanse. 'Gaucha' betekent in de landen aan de Rio de la Plata (Argentinië, Uruguay en Paraguay) 'goede ruiter'. In Chili betekent het 'Argentijn'. Als bijvoegelijk naamwoord kan het twee betekenissen hebben: tot vriendendienst bereid of hulpvaardig, maar ook grof of lomp. Het lijkt mij een equivalent voor het begrip 'cowboy' in de Verenigde Staten.

tegen de Fransen en de Engelsen om Paraguay en Uruguay werd hij door de eigen provinciale *caudillos* verslagen. Het land was echter voorgoed één geworden, aanvankelijk als een confederatie. In 1853 krijgt Argentinië een nieuwe grondwet, die pas in 1994 zal worden herzien. De eerste president van de Confederatie Argentinië is Justo José de Urquiza (1854 – 1860) en de eerste president van het verenigde Argentinië is Bartolomé Mitre (1862 – 1868). In 1868 is Domingo Faustino Sarmiento, een Europees georiënteerde liberaal de eerste gekozen president. Sarmiento is schrijver, journalist en filosoof. Hij maakt zich sterk voor goed onderwijs, omdat daarvan 'het verval of de vooruitgang in een land afhangt'. Sarmiento is niet academisch geschoold, maar leest filosofen als Feijoo, Rousseau en Herder. Hij ontwikkelt een eigen levensfilosofie en mensvisie, en schrijft een aantal boeken waarin vooral thema's als vooruitgang, beschaving, barbarij en de relatie van de mens met de natuur enerzijds en de maatschappij anderzijds een grote rol spelen. Sarmiento voert hervormingen door, laat spoorwegen aanleggen, haalt veel Europese immigranten binnen, trekt buitenlands kapitaal aan en domesticert de *pampas*. Hij bevorderde de uitvoer van vlees naar Engeland en de invoer van omheiningen voor de uitgestrekte veeteeltbedrijven naar Argentinië. Op een bijna barbaarse manier, als een alleenheerser, waardoor hij de bijnaam '*Don Yo*' kreeg, haalde hij de Europese beschaving binnen. Argentinië wordt tegen het einde van de 19e eeuw na de Verenigde Staten het tweede 'beloofde land' in Amerika, en het land beleeft een enorme bloeitijd. In 1899 heeft Argentinië 3.955.000 inwoners, waarvan een miljoen buitenlanders, en daarvan zijn 80% Spaanse en Italiaanse boeren die de pampas cultiveren. De grootgrondbezitters bouwen luxe huizen in Buenos Aires dat in 1880 officieel hoofdstad is geworden, waardoor een bouwkoorts uitbreekt. De kloof tussen de hoofdstad en de provincie, tussen de stedelijke Europese middenklasse met hun huizen in Engelse en Franse stijl, hun Franse wijn, literatuur en kleding enerzijds en het platteland met de landarbeiders anderzijds, wordt steeds groter. In 1890 - 1891 vindt een crash plaats die onder andere door de enorme graanproductie snel herstelt. In 1900 is Argentinië de belangrijkste en rijkste republiek in Latijns-Amerika, die ver vooruit is op de andere landen in de regio. Na 1900 ontstaat er een anti-stemming tegen de Verenigde Staten. Dit komt omdat Argentinië zichzelf als de aangewezen leider van Latijns-Amerika ziet. Pas na de Tweede Wereldoorlog waarin Argentinië tot maart 1945 aan de kant van Duitsland en Italië stond, nemen de Verenigde Staten wat betreft investeringen en bankwezen de plaats in van Engeland.

In 1930 had de eerste militaire staatsgreep plaats gevonden, nadat tussen 1900 en 1930 radicale presidenten sociale hervormingen en democratische verkiezingen hadden ingevoerd, maar ook voor veel bureaucratie en corruptie hadden gezorgd. In 1943 schoof een nieuwe staatsgreep kolonel Perón naar voren, een nieuw type *caudillo*, voorstander van vakbonden, industrie en economische planning. Toen de militairen hem al in 1945 gevangen namen, was hij zo populair geworden dat het volk Buenos Aires innam en Perón terugkwam. Hij wordt samen met zijn vrouw Evita steeds populairder door zijn poging om los te komen van buitenlandse invloed, door het bevoordelen van de sociaal zwakkeren en door het invoeren van vrouwenkiesrecht. Hieraan wordt aanvankelijk nauwelijks afbreuk gedaan door zijn totalitaire wijze van regeren en door zijn labiele aanpak van de economie. Na de dood van zijn vrouw en ook doordat hij het katholicisme als staatsgodsdienst afschaft, daalt zijn populariteit echter sterk. Dit leidt in 1955 tot een staatsgreep die gesteund wordt door de kerkelijke hiërarchie en de hogere klassen en die een einde maakt aan zijn bewind. Perón wijkt uit naar Spanje. Een politiek instabiele periode met veel stakingen en onrust volgde, van militaire regimes afgewisseld met door militairen gesteunde zwakke presidenten. Deze periode werd in 1973 onderbroken door opnieuw een jaar Perón, waaraan zijn dood in 1974 een einde maakt. Onder het presidentschap van zijn tweede vrouw Isabel zakt de economie steeds verder terug. In 1975 maakt een staatsgreep bijna een eind aan het presidentschap van Isabel Perón, en op 24 maart 1976 lukt het definitief. Het nieuwe militaire bewind onder leiding van Videla is het begin van wat in Argentinië het 'Proces van Nationale reconstructie en veiligheid' heet. Het is in feite een 'vuile oorlog' die tot 30.000 doden en vermisten, een enorme groei van de buitenlandse schuld, het verlies van sociale

en economische rechten, en de uitverkoop van nationaal bezit, inflatie en grote tekorten leidt. Na een mislukte poging om de Falkland-eilanden op Engeland terug te veroveren komt er in 1983 een einde aan de militaire junta van Jorge Videla. De daarop volgende gekozen burgerregeringen voeren beurtelings wetten in om bestraffing van de misdaden van de junta mogelijk te maken of juist onmogelijk. Ze vaardigen amnestiewetten uit en trekken ze weer in. Na 1990 volgt Argentinië een nieuwe economische politiek, die enerzijds door de vrijhandel enige groei brengt, maar al snel veel grotere problemen: hyperinflatie, privatisering, corruptie, nog meer groeiende buitenlandse schulden. In 2001 stort de economie in, en als de banktegoeden worden bevroren, komt het volk in opstand. Na vijf elkaar opvolgende presidenten in twee weken tijd, waarvan de laatste, Eduardo Duhalde het een jaar volhoudt, slaat de nieuwe gekozen president, de Perónist Néstor Kirchner een andere weg in. De amnestiewetten worden eindelijk definitief ingetrokken. Er wordt een belasting ingevoerd voor de rijke Argentijnen die 6 % van de bevolking uitmaken en 70 % van de grond bezitten. Kirchner maakt daarmee een economische opleving mogelijk en toont zich gematigd kritisch tegenover de Verenigde Staten en de multinationals. Daardoor ontstond er na 2005 weer een voorzichtig optimisme in een land dat honderd jaar geleden een van de rijkste landen van de wereld was. Het was een derdewereldland geworden met een grote kloof tussen arm en rijk en een zeer hoge staatsschuld ondanks de economische groeicijfers. In 2007 is Kirchner's populaire echtgenote Christina, tot president gekozen. De lage lonen, vooral in het onderwijs en de hoge werkeloosheid, hebben bij veel jongeren, studenten en docenten geleid tot een besef van uitzichtloosheid en tot bezettingen enstakingen. De sociale problematiek van tienerzwangerschappen, huiselijk geweld, criminaliteit is groot en die wordt er door de huidige economische crisis in de wereld niet beter op.

1.3. Geschiedenis van de westerse filosofie in Latijns-Amerika

De geschiedenis van de westerse filosofie in Latijns-Amerika begint in het nu Spaanstalige deel van dit continent in 1492 ('Columbus ontdekt Amerika') en in het nu Portugeestelijke Brazilië in 1500.²⁴⁶ Er bestonden op dat moment in dit deel van de wereld al een aantal eeuwenoude subtiële en complexe systematische ideeënstelsels, zoals die van de Azteken, de Inca's, de Maya's en de Tupi-Guarani. Zij waren, anders dan de christelijke religie, echter gericht op verschijnselen in de natuurlijke wereld. Er is sprake van een abrupte culturele breuk, anders dan in Europa waar de westerse filosofie in de 16^e eeuw een voorgeschiedenis heeft van 2000 jaar Griekse, Romeinse, vroeg-christelijke en middeleeuwse filosofie. De westerse filosofie in Latijns-Amerika begint met de scholastiek, niet uit de lucht gevallen, maar wel als het ware uit de zee opgedoken, zoals is beschreven in het eerder geciteerde lied *De vloek van Malinche*. De periodisering in de verschillende handboeken over de geschiedenis van de filosofie in Latijns-Amerika en ook in Argentinië beginnen met de periode van kolonisatie die samenvalt met die van de scholastiek en volgen daarna min of meer de perioden in de Europese filosofie.²⁴⁷ Dat ziet er als volgt uit:

16^e eeuw: scholastiek en humanisme

17^e eeuw: begin van de moderniteit, wetenschappelijk denken

18^e eeuw: verlichting, sensualisme, ideologie, encyclopedisme

19^e eeuw: romantiek, spiritualisme, positivisme, krausisme

20^e eeuw: anti-positivisme, nieuwe stromingen als fenomenologie, existentialisme, neo-thomisme, logisch empirisme, logisch positivisme

²⁴⁶ Enrique Dussel, 'Was America Discovered or Invaded?' In: Concilium (Nijmegen), (1988) 220, pp. 126-134.

²⁴⁷ Luis Farré en Celina A. Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Docencia, 1981; Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine du XVI^e siècle à nos jours*, Genève: Patino, 1989; Alain Guy, *La philosophie en Amérique latine*, Paris: PUF, 1997; José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura Argentina* (1914), herdruk Córdoba: Buena Vista, 2007.

Bij de kolonisatie werd het katholicisme in naam van 'beschaving' opgelegd aan inheemse culturen waarvan het denken overwegend polytheïstisch, animistisch en socialistisch was. Dit leidde tot een identiteitsproblematiek welke nog altijd bij veel mensen doorwerkt, al zijn hun landen inmiddels al meer dan 150 jaar politiek onafhankelijk. In de 16^e eeuw stichtte de katholieke kerk, dat betekent concreet de vertegenwoordigers van verschillende religieuze ordes en congregaties, een enorm aantal scholen, seminaries en kloosters. Dat gebeurde vanuit de Spaanse universiteiten van Salamanca, Alcalá, Coimbra en Évora, in landen met een religieus en filosofisch totaal andere achtergrond. De kolonisatie van een werelddeel betekende niet alleen politieke en sociaal- economische onderdrukking en vernietiging van de identiteit van inheemse volkeren, maar ook van de culturele, religieuze en filosofische identiteit. Enrique Dussel noemt de periode na de eerste tijd waarbij de theologie en de filosofie als ideologische middelen werden ingezet om te onderdrukken, de 'eerste normalisatie van de filosofie'. Deze periode plaatst hij tussen 1513 en 1700, toen de universiteiten in México en Lima naar het model van Alcalá en Salamanca, werden opgericht. De periode van 1700 tot 1800 noemt hij de crisis van de Verlichting. Spanje werd zelf een perifeer land in Europa, afhankelijk van landen die verder waren met de industrialisatie en het kapitalisme. In 1759 vond de verdrijving van de jezuïeten uit Brazilië plaats, en in 1767 uit heel Spaans Latijns-Amerika. De jezuïeten waren het fundament van de oude ideologische macht, van het oude regiem. Hun vertrek markeert het einde van een tijdperk waarin humanisme en verlichting nog een rol speelden.

In de 18^e eeuw kwam vanuit een generatie progressieve jezuïeten een beweging op om met Aristoteles te breken en de filosofie te moderniseren. Tegelijk was deze beweging ook politiek radicaal en emancipatoir met aandacht voor sociale problematiek en ongelijkheid. Ze was ook filosofisch vernieuwend vanwege haar aandacht voor de moderne filosofie en wetenschap van Descartes, Gassendi en Boerhaave. Dit alles leidde echter juist tot de verdrijving van de orde der jezuïeten uit het Spaanssprekende deel van Latijns-Amerika in 1767. De introductie van de moderne Europese filosofie in Latijns-Amerika werd vertraagd. Latijns-Amerika werd ook in dat opzicht de periferie van een semiperifeer land.²⁴⁸

De filosofie in Latijns-Amerika volgde en weerspiegelde eeuwenlang de ontwikkeling van de Europese filosofie, zij het door de specifieke situatie van kolonie aangepast aan de eisen van de machthebbers. Zo duurde de Spaans-Portugese middeleeuwse scholastiek er langer. Er was meer behoefte en kennelijk ook de mogelijkheid vanuit de katholieke kerk en de politieke machthebbers om de status quo te handhaven. Men verdedigde een middeleeuws wereldbeeld, zowel tegenover de protestantse religie als tegenover de nieuwe wetenschap. In de 17^e eeuw, in Europa een eeuw van nieuwe denkbeelden, zelfs van een radicale vroege Verlichting volgens Jonathan Israël, gebeurde er in Latijns-Amerika heel weinig op filosofisch gebied.²⁴⁹ Een paar uitzonderingen daargelaten, waarvan de meest bekende de Mexicaanse dominicaanse priester Bartolomé de las Casas is, die opkwam voor de rechten van de inheemse bevolking, de indianen. Er werden nog een paar uit de toon vallende werken geschreven over ethiek, recht en culturele verschillen. Zo was er ene Antonio Rubio die een werk schreef over logica, en de meer bekend gebleven zuster Juana Inés de la Cruz. Net als in het middeleeuwse Europa kregen vrouwen als kloosterlinge de gelegenheid om te studeren en te schrijven. Juana Inés de la Cruz is de eerste bekend gebleven Latijns-Amerikaanse feministe, een Latijns-Amerikaanse Hildegard van Bingen.

De scholastieke indeling van de universitaire filosofie in Europa weerspiegelt zich in Latijns-Amerika. De eerste scholastiek is de periode dat haar filosofie nog nieuw was, een creatief denken dat een hegemonistische positie had in de Europese wereld, met het Latijn als voertaal. De tweede scholastiek was niet meer creatief, en bestond grotendeels alleen nog uit commentaren. Ze kwam in Europa op de tweede plaats, en werd voorbijgestreefd door het Engelse empirisme. De derde scholastiek speelt zich alleen nog intern in de katholieke kerk af. Ze is perifeer en staat buiten de moderne wereld en de filosofie. Als is de periodisering dezelfde, de

²⁴⁸ Galeano (1974), pp. 42-43.

²⁴⁹ Israël, (2001).

tijd waarin ze zich afspeelt ligt achter op de ontwikkeling in Europa. De scholastiek in de diverse vormen domineert tot in de 18e eeuw de Latijns-Amerikaanse filosofie. De moderne filosofie vindt langzaam ingang. In de 19^e eeuw vindt er echter een stroomversnelling plaats. Aan het einde van de 19^e eeuw en het begin van de 20^e eeuw kwam de Latijns-Amerikaanse filosofie in de ban van het positivisme van August Comte en Herbert Spencer, vooral in de meer liberale en ontwikkelde landen als Brazilië en Argentinië. Van een wetenschappelijke theorie verwachtte men ook effectieve hervormingen van het onderwijs en de politiek. Deze filosofie sloot goed aan bij de belangen van de industriële bourgeoisie, vooral in de economisch meer ontwikkelde landen als Argentinië. De industriële bourgeoisie zag in het positivisme niet alleen een leer tegen de invloed van de katholieke kerk, maar ook een antirevolutionaire kracht. In Brazilië leidde het comtisme als politieke kracht in 1889 tot de scheiding van kerk en staat in Brazilië. Het werd onder andere uitgedragen door de filosoof Nisia Floresta (1809- 1885) die Comte in Parijs persoonlijk had ontmoet. Zij werd later hoogleraar filosofie aan de universiteit van Rio Grande do Sul.

In de 19^e eeuw had de ontwikkeling van de filosofie echter ook te lijden onder de politieke en sociale onrust in Europa en in Latijns-Amerika zelf. Meer dan in Europa hadden en hebben politieke omwentelingen en machtswisselingen hun impact op het dagelijkse leven, op onderwijs, werk, cultuur, en de filosofiebeoefening.²⁵⁰ De universiteiten waren soms een tijd gesloten. Filosofie werd met meer succes ingezet in de politieke arena en ook niet-academici namen deel aan het schrijven van verhandelingen over thema's als de constitutie, vooruitgang en autonomie. Vooral in Argentinië, zoals we verderop zullen zien, was sprake van een 'lekenfilosofie'. De 19e eeuw is ook de eeuw van de grote Latijns-Amerikaanse denkers, die tegelijk politiek actief zijn en revolutionaire bewegingen op gang brachten, te vergelijken met Marx in Europa, en die nog altijd inspireren: Simón Bolívar (Bolivia) en José Martí (Cuba). Met hen doet het westerse socialisme, marxisme of een Latijns-Amerikaanse variant daarvan zijn intrede in het filosofische denken en in de sociaal politieke realiteit. José Carlos Mariátegui (1894-1930), de 'Latijns-Amerikaanse Gramsci', is de meest bekende 20^e eeuwse vertegenwoordiger hiervan.²⁵¹ Hij richtte de Peruviaanse Communistische Partij op. Hij werd in zijn korte leven Latijns-Amerika's eerste marxistische denker, en waarschijnlijk ook één van de belangrijkste van het continent. Hij is een oorspronkelijke Latijns-Amerikaanse filosoof die ook internationaal bekend werd. Ook ontstaat er in deze eeuw een reactie op het universalisme van de Verlichting en het nationalisme, in de vorm van romanticisme en pluralisme. Naast Franse en Italiaanse intellectuele invloeden is er in de 19^e eeuw ook sprake van Duitse invloed, zoals van Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803), en van het Spaanse krausisme.

Op het positivisme komt vanaf het begin van de 20^e eeuw een reactie in de vorm van een aantal anti-positivistische intellectuele bewegingen. Enerzijds zijn dat stromingen als het idealisme, het vitalisme van Bergson, de fenomenologie en het existentialisme, en anderzijds het marxisme en christelijke en humanistische bewegingen. Na de jaren '70 neemt de invloed van het existentialisme af. De marxistische filosofie blijft echter in heel Latijns-Amerika relatief veel invloed houden. Deze invloed is sterker in de meest geïndustrialiseerde landen zoals Argentinië, Chili, México en Uruguay, precies zoals Marx had verwacht. De socialistische groeperingen houden zich bezig met thema's als rechtvaardigheid, mensenrechten en macht. Het is een niet stalinistische variant van het socialisme. De bevrijdingsbewegingen richten zich vooral tegen de militaire dictators die in de jaren '70 in een aantal Latijns-Amerikaanse landen aan de macht zijn. De strijd is ook gericht tegen het imperialisme van de Verenigde Staten dat deze dictaturen steunt, en tegen het grootgrondbezit en de economische ongelijkheid. Ze is verbonden met de progressieve geestelijken en de christelijke basisgemeenschappen, die inspiratie vinden in de

²⁵⁰ In Nicaragua werd nog in 1990 na de verkiezingen niet alleen het onderwijzend personeel vervangen, maar werden ook de schoolboeken verbrand en vervangen, het geld en autokentekens vervangen, en waren paspoorten en geboortebewijzen uit de tijd van de vorige regering niet meer geldig.

²⁵¹ José Carlos Mariátegui, 'Existe un pensamiento hispanoamericano?' In: *Obras completas*, dl. 12, Lima: Amauta, 1971.

bevrijdingstheologie. Zij maken zich sterk voor sociale rechtvaardigheid, en brengen Marx' oproep 'de wereld niet alleen te interpreteren, maar te veranderen' in praktijk. In 1968 wordt op de bisschoppenconferentie in Medellín expliciet de noodzaak van bevrijding gesteld.

De analytische filosofie wint in de jaren '60, net als in West-Europa terrein, en er komen ook meer agnostische zelfs atheïstische filosofen. Tegelijk is er ook sprake van een opleving van de christelijke filosofie. Het neo-thomisme van Jacques Maritain blijft een grote plaats behouden, vooral aan de talrijke katholieke universiteiten in Latijns-Amerika, naast de filosofie van Duns Scotus en een augustiniaans spiritualisme. De Latijns-Amerikaanse samenleving is nog altijd niet zo gesecculariseerd als de westerse. De katholieke kerk speelt een belangrijke rol, ook in het onderwijs. Na de val van de Spaanse republiek in 1936 weken veel Spaanse filosofen uit naar Latijns-Amerika, en zij droegen bij aan het vormgeven van de Latijns-Amerikaanse filosofie. De geschriften van José Ortega y Gasset bevorderden de reflectie over de authenticiteit van een regionale filosofie in het licht van het overnemen (adoptie) van of aanpassen aan (adapting) de Europese filosofie. Het filosoferen zelf werd onderwerp van kritisch onderzoek, van *autognosis*.

In de volgende paragraaf zal ik verder ingaan op dit zelfonderzoek naar de identiteit, originaliteit en authenticiteit van de Latijns-Amerikaanse filosofie.

Concluderend zien we veel verschillende methoden en een groot aantal metafysische leerstelsels, kortom: een pluralisme. In het westen is de Latijns-Amerikaanse filosofie nauwelijks bekend. Er wordt op neergekeken en er wordt weinig of niets vertaald. Dit geldt trouwens ook voor de - toch Europese - Spaanse en Portugese filosofen. Wat dat betreft is Alain Guy een uitzondering, met *La philosophie en Amérique Latine*, een verkorte versie in de populaire serie *Que sais-je?* van zijn grote werk *Panorama de la philosophie ibéro-américaine du XVI^e siècle à nos jours*.²⁵² In de 20e eeuw is er volgens Guy pas sprake van een eigen geluid in de filosofie in Latijns-Amerika: de ideologische onderbouwing van onafhankelijkheidsbewegingen en de Latijns-Amerikaanse beleving van het christendom leiden tot de bevrijdingstheologie die later bevrijdingsfilosofie wordt genoemd. Pas daardoor komt er meer aandacht voor de Latijns-Amerikaanse filosofie. Volgens Guy verdient deze ook meer aandacht, omdat ze getuigt van gevoel voor het integrale leven, concreet en antimetafysisch is. De Latijns-Amerikaanse filosofie is volgens hem een uiting van een gepassioneerde liefde voor vrijheid, van politieke onafhankelijkheid, van sociaal-economische emancipatie en van esthetische expressie.²⁵³ Hij noemt dat een nieuw spiritueel humanisme, verrijkend voor heel de menselijke soort. Het thema 'passies en politiek' valt ook deze buitenstaander – zoals Guy zichzelf noemt – op.

1.4. De westerse filosofie in Argentinië

De geschiedenis van de filosofie in Argentinië loopt tot in het begin van de 19e eeuw parallel aan de geschiedenis van de filosofie in Latijns-Amerika, die hierboven is geschetst. Met de onafhankelijke republiek Argentinië die in 1816 wordt uitgeroepen, slaat ook de filosofiebeoefening langzaam een eigen weg in. Argentinië is nog altijd naast México, Brazilië en in mindere mate Chili, het land in Latijns-Amerika met de meeste filosofische publicaties.²⁵⁴ In de filosofische vakliteratuur worden ze ook het vaakst vermeld. Argentinië, México en Brazilië zijn de landen waar de meeste handel werd gedreven, waar de bevrijdingstheologie opkwam, en waar politieke bewegingen ontstonden. Deze landen worden in de literatuur vaak in één adem genoemd, zoals in een recent boek van Negri, *Global* in 2006.²⁵⁵ De bevrijdingsfilosofie blijkt door sommige auteurs beschouwd te worden als - hoewel niet exclusief - een Argentijnse

²⁵² Guy (1989).

²⁵³ Guy (1997).

²⁵⁴ Atilano Domínguez, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nr. 12, Ciudad Real, 2002.

²⁵⁵ Antonio Negri en Giuseppe Cocco, *Global; Biopotere e lotte in America Latina*, Rome: Manifestolibri, 2006.

aangelegenheid.²⁵⁶ Alle stromingen en invloeden die eerder bij de geschiedenis van de westerse filosofie in Latijns-Amerika zijn genoemd, komen ook in Argentinië voor.

Hierna volgt een korte schets van de filosofie in Argentinië voor zover zij zich bezighoudt met de receptie van de westerse filosofie. Misschien valt het verhaal over het Argentijnse gezicht van Spinoza dan iets minder in een gat, en bovendien is het interessant een ander werelddeel en land enigszins te leren kennen. Daardoor komen ook onze eigen vertrouwde cultuur, geschiedenis en situatie misschien in een ander licht te staan.

Uit de 16e eeuw zijn bekend gebleven de thomist Luis de Tejada en de jezuïet en aanhanger van de democratische leer van Suárez, Juan de Albiz (1588-1650), die in Córdoba doceerde en een *Dissertatio theologica* schreef. Nog een jezuïet en Suarez-aanhanger, exegeet en logicus, is Cristobal Gómez (1610-1680), provinciaal rector van de jezuïeten in Tucumán-Buenos Aires. In de 18e eeuw waren het ook de jezuïeten die het meest verlicht en vooruitstrevend waren en daarom, zoals eerder beschreven, in 1767 collectief de Spaanse kolonie uit werden gezet. In het latere Argentinië wordt de jezuïet José Manuel Peramás (1732-1793) genoemd, die in Buenos Aires en in Córdoba doceerde en voor de indianen opkwam. De invloed van de westerse wetenschap en filosofie is in het latere Argentinië merkbaar bij de franciscaan Jose Elias del Carmen Pereira, aanhanger van Descartes en Malebranche en bewonderaar van Franklin. José Paso (1758-1811) is een anti-scholastieke fysicus en Melchor Fernández was een volgeling van Gassendi.

In de 19e eeuw komen er steeds meer lekenfilosofen, zoals de jong gestorven Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824) die een paar jaar docent in Buenos Aires was, en schrijver van een *Curso Filosófico*, die veel invloed heeft gehad. De priester Juan Manuel Fernández Agüero (1772-1840) schreef *Principios de ideología* (1824), waarover hij doceerde aan de pas opgerichte universiteit van Buenos Aires. Hij werd ontslagen vanwege zijn radicale ideeën, maar door bemoeienis van de Argentijnse president Bernardino Rivadavia, weer aangesteld. Toen de president zelf in 1827 ten val werd gebracht verloor Fernández zijn baan definitief. Als compensatie werd hij echter benoemd tot hoogleraar economie, waar hij minder kwaad scheen te kunnen doen. Een van zijn radicale gedachten in de *Principios* is: 'Het gelaat van de wereld is nu veranderd en het licht is doorgedrongen tot ons afgelegen land, en schreeuwt om vrijheid'. We zien in zijn situatie twee kenmerken van de filosofiebeoefening in Argentinië – en niet alleen daar, maar ook elders in Latijns-Amerika. De beoefening van filosofie is zowel qua inhoud als qua bezigheid vaak sterk verbonden met politiek. Inhoudelijk, omdat de thema's relatief vaak te maken hebben met sociale en politieke zaken en minder met metafysica. En qua bezigheid, omdat filosofie vaak wordt 'gebruikt' om maatschappelijke ontwikkelingen te ondersteunen of te bestrijden. Ik heb dat al gesignaleerd bij de belangstelling voor het positivisme, het krausisme, de marxistische filosofie en de bevrijdingstheologie en filosofie. Daarnaast is het opvallend hoe vaak filosofen maatschappelijke en politieke functies vervullen en hun positie daardoor afhankelijk is van de politieke context. Dat dit niet alleen in het verleden zo was, maar ook nu nog, zal in het vervolg blijken. Het is ook het geval bij een aantal Argentijnse filosofen die zich (ook) met Spinoza hebben bezig gehouden en houden. De hierboven genoemde Fernández werd als hoogleraar filosofie opgevolgd door de arts Diego Alcorta (1801-1842) wiens *Curso de filosofía* een paar generaties studenten heeft gevormd, en die zich ver van elke religieuze discussie hield. In 1826 kreeg de universiteit van Buenos Aires een tweede leerstoel filosofie, ofwel ideologie. Ondertussen was de strijd voor de onafhankelijkheid van Spanje in heel Latijns-Amerika op gang gekomen, en de leiders, zoals Simón Bolívar, waren bekend met de filosofen van de verlichting in Europa. Het *Contrat Social* van Rousseau was al rond 1800 in het Spaans vertaald en in Buenos Aires gedrukt, en Bolívar las Hobbes, Locke en Spinoza.

In de loop van de 19e eeuw maakte de invloed van het universalisme van de Verlichting al snel plaats voor een nationalisme. Dat was niet alleen een gevolg van de

²⁵⁶ Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires: El Andariego, 2008.

onafhankelijkheidsbewegingen, maar ook van de filosofische inspiratie die uitging van Duitse filosofen als Fichte en de al genoemde Herder met zijn *Volksgeist*. Een voorbeeld in Argentinië daarvan is Esteban Echeverría (1805-1851), een liberale patriot, tegenstander van de dictator Rosas, en eclectisch in zijn filosofie. Hij gebruikt zowel Saint-Simon als Savigny, Herder en Fichte, en wel om de Argentijnse grondwet vorm te geven. In de tweede helft van de 19e eeuw wordt, zoals we eerder gezien hebben, het positivisme als ‘de filosofie van de stedelijke burgerij’ de belangrijkste filosofische richting. De eerste promotor daarvan was Juan Bautista Alberdi (1810–1884), die als realistisch en pragmatisch filosoof alle metafysica en theologie verwerpt, en daarom in ballingschap wordt gestuurd. Eenzelfde lot treft de wat gematigder Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888), die als hij terugkeert uit ballingschap, het tot eerste president van de republiek brengt. In zijn *Facundo o Civilización y barbarie* (1845) pleit hij voor een stedelijke beschaving van hoger opgeleiden, en tegen het ongeletterde individualisme van de gauchos en de pampa’s, waar een anarchistisch type filosofie bij zou horen. Deze tegenstelling speelde Argentinië steeds parten en is nog altijd niet verdwenen. Het positivisme werkte niet alleen door in de politiek, maar ook in het onderwijs en de pedagogiek. Pedro Scalabrini (1848-1916) onderwees aan de Escuela Normal de Paraná, die in 1870 door president Sarmiento was opgericht, het positivisme. Een van zijn studenten was José Alfredo Ferreira (1863–1936), die later de belangrijkste systematische theoreticus van het positivisme werd. Als hoogleraar pedagogiek aan de Universiteit de la Plata kon hij zijn ideeën verbreiden, en als minister van onderwijs kon hij ze ook nog in praktijk brengen. Zijn *Ensayos de ética* (1944), die blijk geven van een positivistisch optimistisch geloof in de komst van de ‘religie van de mensheid’ worden in Argentinië nog steeds gelezen.

De belangrijkste vertegenwoordiger van het positivisme in Argentinië aan het begin van de 20e eeuw is José Ingenieros (1877–1925), psychiater, filosoof en criminoloog. In 1904 werd hij hoogleraar experimentele psychologie aan de Faculteit filosofie en letteren van de Universiteit van Buenos Aires. Hij was in die tijd ook directeur van het Instituut voor Criminologie van de Nationale Penitentiare Instelling in Buenos Aires. Onder de regering van een vijandige president verbannen, reisde hij vier jaar (1910-1914) door Europa van universiteit naar universiteit. Bij terugkomst in Argentinië richtte hij het tijdschrift *Revista de Filosofía* op, schreef een aantal boeken, waaronder *El hombre mediocre* (1914), *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918) en *Las fuerzas morales* (postuum). Als radicaal determinist geloofde hij in een morele vooruitgang van de mensheid dankzij de deugdzamen en de heiligen.

Zoals bijna alle Argentijnse filosofen schreef ook Ingenieros over het vraagstuk van de ‘argentinidad’. Er is een grote preoccupatie bij filosofen, vanaf dat er geschiedschrijving van de filosofie gaat plaatsvinden, met de identiteit en de traditie en hoe die beiden zich tot elkaar verhouden. Ook de vraag hoe een eventuele Argentijnse filosofie zich verhoudt tot de Europese filosofie, en ook tot de filosofie als een universele aangelegenheid, houdt veel filosofen bezig. Als filosofie de pretentie heeft om universeel te zijn, hoe kan er dan sprake zijn van een Latijns-Amerikaanse of Argentijnse filosofie? Het zijn dezelfde vragen die door de bevrijdingsfilosofen vijftig jaar later gesteld worden, en ze spelen nog steeds in de filosofiebeoefening in Argentinië mee. Bestaat er een Argentijnse filosofie? Is er een Argentijnse stijl van filosoferen, bestaat er een Argentijnse ‘mythe’ die haar filosofiebeoefening autonomie verleent? In het begin van de 20e eeuw, als ook de leerstoelen filosofie aan de universiteiten ontstaan, nog vaak vermengd met psychologie en psychiatrie en opgenomen in de faculteiten Letteren, wordt gesproken van een ‘normalisering’ of professionalisering van de filosofie. Wat is de filosofische betekenis daarvan? Het beschrijven van de geschiedenis van de filosofie in Argentinië staat in functie van het kunnen bepalen van wat een Argentijnse filosoof of filosofie is. Maar wat is er eerder? Een Argentijnse filosoof of de ‘Argentijnsheid’? Een Argentijnse natie of een Argentijnse filosofie? ‘Als ons ras er in slaagt in zijn intellectuele geschiedenis een (eigen) filosoof te tellen,

dan zal er in zijn leer, ongetwijfeld, iets nieuws en autochtoons zijn: de 'argentiniteit'.²⁵⁷ Net als in andere landen in Latijns-Amerika wordt vanaf de jaren '50 steeds meer de vraag gesteld naar de identiteit van het land, van het volk, van de cultuur en ook van de filosofie. In Argentinië, México en Brazilië gebeurde dat expliciet. Er is een enorme hoeveelheid aan boeken en tijdschriftartikelen met titels als *Existe una filosofía Argentina?*²⁵⁸ Eén uitvoerige en concrete poging tot een karakterisering geef ik hieronder weer.²⁵⁹ De auteurs halen eerst de uitspraak van Chesterton aan, dat het belangrijker is om van een land de filosofische houding tegenover het leven te kennen dan de militaire en economische middelen. Argentijnse filosofen zijn geen metafysische hoogvliegers, ze bekijken alles vanuit de problemen van de mens. Ze verbazen zich niet over de grootheid van het universum, maar over zichzelf. Daarvoor zoeken ze een verklaring, en dat verklaart de relatief grote belangstelling in Argentinië voor het positivisme en het existentialisme. Het blijkt ook uit de aandacht bij veel filosofen voor problemen die samenhangen met vrijheid en voor waardenleer en ethiek. Daarnaast is de Argentijnse filosofie erg betrokken op de eigen omgeving en op de problemen van het eigen land, zonder daardoor nationalistisch te worden, zoals onder andere te zien is aan de filosofie van de bevrijding van Enrique Dussel. Argentijnse filosofen zijn niet snel tevreden, in de zin dat ze denken het laatste (ant)woord gevonden te hebben. Ze bouwen geen gesloten systeem, en beperken zich ook niet tot een aanhanger van één grote buitenlandse filosoof te zijn. En tot slot is het volgens de auteurs kenmerkend dat Argentijnse filosofen veel moeite doen hun opvattingen breed te verspreiden, via journalistieke middelen. Ze zitten niet in een ivoren toren. Voor zover ik nu bekend met ze ben geworden, komt deze schets van het karakteristieke van de Argentijnse filosofen mij niet vreemd voor.

Met het positivisme wordt in Argentinië en in andere Latijns-Amerikaanse landen soms een wat vreemde stroming verbonden, die in het midden van de 19e en in het begin van de 20e eeuw vooral in Spanje en België aanhangers had: het krausisme. In Spanje werd het in de 19e eeuw een beweging van intellectuele vernieuwing, voor academische vrijheid, en met een ethisch-pedagogische belangstelling. Via Spanje kreeg het krausisme ook invloed in Argentinië.²⁶⁰ De grondlegger van het krausisme is Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), die in 1803 en 1804 gelijk met Hegel hoogleraar filosofie was in Jena. Hij verliet de universiteit om zich te wijden aan zijn roeping om de wetenschap op een hoger niveau te brengen wat volgens hem nodig was om de mensheid te verheffen.²⁶¹ Een aantal trefwoorden waarmee het krausisme kan worden gekarakteriseerd, zijn: a-dogmatisch, seculier, harmonisch rationalisme, en pan-en-theïsme. In Nederland is deze stroming nauwelijks bekend geworden, behalve misschien kortstondig in spinozistische kringen. Ze bestond kortstondig en praktisch alleen in Leiden en Utrecht. Van Vloten begint zijn boek over Spinoza in 1862 met een open brief aan dr. Jac. Moleschott, waarvan de eerste zin luidt: 't Is nu bijkans zestien jaar geleden, dat mij, na mijn uitgave van *Een paar aantekeningen* op Mr. Opzoomers (Krausiaansche) Beoordeling van Prof. Scholten, een vriendelijk schrijven van dank en bijval gewerd, met een mij toen nog geheel onbekenden naam onderteekend.'²⁶² De onbekende was Moleschott, en Van Vloten stuurt hem zijn Spinozaboek nu toe. Van Vloten citeert uit de brief van Moleschott, die zestien jaar daarvoor zelf ook 'openlijk te veld wilde trekken tegen zulk een *amfibie*, als ons in Krauses filosofisch

²⁵⁷ José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura Argentina* (1914), herdruk Córdoba: Buena Vista, 2007, hoofdstuk 1, p. 9-13.

²⁵⁸ ¿Existe la filosofía argentina?, Themanummer van het tijdschrift *La Biblioteca*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2005, nr. 2 en 3. Het merendeel van de bijdragen betreft een artikel van een eigentijdse filosoof over een buitenlandse en/of Argentijnse filosoof.

²⁵⁹ Farré en Lértora (1981), pp. 223-227: *Caracteres del filosofar en Argentina*.

²⁶⁰ Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Puebla, México: José Cajica, 1969.

²⁶¹ Karl Christian Friedrich, *Das Urbild der Menschheit, ein Versuch*, Dresden: Arnold, 1811.

²⁶² Johannes van Vloten, *Baruch d'Espinoza; zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd*, Amsterdam: Frederik Muller, 1862, p I.

Kristendom werd voorgezet, waarin het Kristendom geen Kristendom meer was'.²⁶³ Siebe Thissen bespreekt in zijn boek over de negentiende eeuwse spinozisten zowel van Vloten als Moleschott, en ook Opzoomer en professor Scholten.²⁶⁴ Het kopje van de paragraaf over Opzoomer luidt: Cornelis Opzoomer: Krause en pseudo-spinozisme.²⁶⁵ Thissen bespreekt in die paragraaf ook Krause en het krausisme dat in 1845 door Thorbecke aan Dionys Burger, christelijk-humanistisch filosoof en net als Krause vrijmetselaar, werd aanbevolen.²⁶⁶ Burger schrijft een boekje over Krause, en Thorbecke is verheugd het krausisme te zien 'wortel schieten' in Nederland. Maar Burger ruilt het krausisme daarna zelf in voor een gematigd spinozisme, en het krausisme verdween al in 1848 weer van het filosofische toneel. Thissen schrijft: 'Niet Krause schiet echter wortel, maar Spinoza. Met enig gevoel voor Thorbecke's metaforiek zouden we het krausianisme liever beschouwen als bemeste tuinaarde, uitermate geschikt om een spinozisme wortel te laten vatten.'²⁶⁷

Het zou kunnen zijn dat in Argentinië iets dergelijks is gebeurd en ook daar door het krausisme een voedingsbodem is gelegd. Was het in Nederland Thorbecke die hierin een rol speelde, in Argentinië zien we een filosoof-president die dit heeft geprobeerd: Hipólito Yrigoyen (1852–1933). Hij richtte in 1918 een Radicale Partij op, en werd twee keer president van Argentinië, van 1916 tot 1922 en van 1928 tot 1930. Hij schreef een door Krause geïnspireerde *Introducción a la filosofía*. Vanaf 1881 was hij meer dan 25 jaar filosofie docent aan de Escuela Normal de Profesoras de Buenos Aires. Door zijn werk verbreidde het krausisme zich breed en werd dit het theoretisch fundament van een van de meest wijd verbreide politieke bewegingen in de geschiedenis van Argentinië. Yrigoyen hing een deïstische versie van een '*panenteísmo*' aan, en sprak over een 'immanente rede'. Met zijn politiek-filosofische denken vestigde hij een nieuw soort Argentijns liberalisme dat de politiek fundeerde in solidariteit als een juridisch, sociologisch en religieus concept dat hij aan Krause ontleende. De krausiaanse solidariteit is gebaseerd op een basisintuïtie waarin wij onszelf kennen als opgenomen in een eeuwige en organische werkelijkheid die ons overstijgt maar waarin wij onze individuele historische realiteit voltrekken. Tegelijk is Yrigoyen geïnspireerd door de kantiaanse filosofie van de plicht, waarmee hij de strijd aanbod tegen de utilitaristische moraal, die volgens hem de politiek degradeerde. Zijn politieke filosofie is een combinatie van Kant en de organische solidariteit van Krause. Op die manier probeerde hij vanaf het begin van de 20e eeuwse een nieuwe rechtsorde in Argentinië te bewerkstelligen, en in 1905 riep hij de revolutie uit. Hij slaagde er in de rechtstaat te vestigen met steun zowel van de meest radicalen als van de laatste leiders van de oligarchie. Toen de rechtstaat eenmaal gevestigd was en hij zelf president werd, onderdrukte hij echter een paar keer met bloedig geweld manifestaties van arbeiders die de nieuwe rechtsorde in gevaar zouden brengen. De 'zwarte week' in 1919, tijdens zijn eerste periode als president, is een historisch begrip geworden in Argentinië. Ook in zijn buitenlandse politiek zijn elementen van het krausiaanse 'rationalistische harmonie' denken terug te vinden, evenals in de politiek die hij voerde met betrekking tot de universiteiten. De belangrijke hervorming van het onderwijs in 1918 valt ook onder zijn presidentschap. In 1930, midden in zijn tweede periode als president, werd Yrigoyen door een militaire coupe afgezet.

Vanaf de jaren '70 van de vorige eeuw wordt de filosofie in Argentinië nog meer Europees, dat wil zeggen vooral Duits en Frans gericht en bovendien ook meer universitair.

²⁶³ Ineke Smit, '“Tussen ons blijft twee en twee gewoon vijf”'; Een brochure uit de Leidse collectie. Over het debat tussen Van Vloten en Opzoomer over Scholtens' weergave van de ideeën van Krause'. *Omslag*, Bulletin van de universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Instituut, (2005)1, p. 6-7.

²⁶⁴ Siebe Thissen, *De spinozisten; Wijsgerige beweging in Nederland (1850-1907)*, Den Haag: Sdu, 2000, pp. 87-101 Moleschott; pp. 97-111 Van Vloten; pp. 68-72 Scholten; pp. 139-146 Opzoomer.

²⁶⁵ Idem, p. 141.

²⁶⁶ Dionys Burger jr., *Het opklimmende deel der wijsbegeerte volgens K.C.F. Krause; voor Nederlanders bewerkt door Dr. D. Burger*, Rotterdam: H.W. van Harderwijk, 1845.

²⁶⁷ Idem, pp. 142-143.

Daarnaast (letterlijk) ontstaat in dezelfde tijd de filosofie van de bevrijding, die zich juist niet aan de universiteiten afspeelt maar net zoals bij Socrates en Spinoza in het verborgene, schrijft Enrique Dussel. De filosofie van de bevrijding is een concrete politieke filosofie, volgens welke geen nationale bevrijding mogelijk is zonder de sociale bevrijding van de onderdrukte klassen. Het is een filosofie die wil denken vanuit de ander. Maar nog steeds is in Argentinië de katholieke kerk – ook maatschappelijk en politiek – een belangrijke factor. De meest bekende vertegenwoordiger van het neo-thomisme in de twintigste eeuw is de jezuïet Octavio Nicolas Derisi (1907-2002). Hij doceerde eerst aan de universiteiten van La Plata en Buenos Aires, en later aan de UCBA, de katholieke universiteit van Buenos Aires, waarvan hij tot aan zijn pensioen rector was. Hij publiceerde een groot aantal boeken, onder andere over het thomisme, over Aristoteles en Heidegger. Hij was geïnspireerd door Gilson en Maritain, en interesseerde zich ook voor Descartes en Kant. Hij is echter een fervente tegenstander van het moderne denken, en bekritiseert dat expliciet bij Descartes, Spinoza, Kant, Hegel en bijna alle denkers daarna.

De meest recente filosofische stroming, en van totaal andere aard, is de neo-positivistische en analytische filosofie, die wordt vertegenwoordigd door de nog altijd filosofisch actieve Mario Bunge (geb.1919). Hij promoveerde in 1952 in de wis- en natuurkunde, en verdiepte zich op eigen gelegenheid in de filosofie en in de sociale wetenschappen. Hij geldt als een onafhankelijk en radicaal neo-positivist, en doceerde aan de universiteiten van La Plata en Buenos Aires. Hij woont en werkt inmiddels al lang in Canada, waar hij in 1966 begon als hoogleraar aan de McGill universiteit in Montreal. Hij schreef meer dan veertig boeken over causaliteit, lichaam-geest, wetenschapsfilosofie, sociologie, systeemtheorie, technologie en over filosofie in het algemeen en over de analytische filosofie in het bijzonder. Bunge is internationaal, vooral in de Verenigde Staten en Canada, en in mindere mate in West-Europa, de meest bekende Argentijnse filosoof. Dat bevestigt het eerder door mij gestelde, dat de analytische filosofie in academische kringen geaccepteerd is, en als werkelijk universele filosofie geldt. Omdat Bunge in Canada woont, is zijn bekendheid in Argentinië waarschijnlijk minder. Vanuit Canada bekritiseert hij een bepaalde filosofiebeoefening in Argentinië die hij als nutteloos ziet. Hij wijt dit aan de houding van de Argentijnse regering die de beste mensen naar het buitenland laat vertrekken enerzijds en aan de invloed van de psychoanalyse anderzijds. Hij noemt de psychoanalyse een culturele mode en beschouwt deze niet als wetenschap. Maar juist die psychoanalyse heeft in Argentinië enorm veel invloed, zoals ik in deel III zal laten zien.

Argentinië heeft momenteel 88 universiteiten, waarvan er 40 *universidad nacional* (staatsuniversiteit) zijn en 45 privé. Daarnaast is er een provinciale universiteit, een buitenlandse universiteit en een internationale universiteit.²⁶⁸ Ook zijn er 19 universitaire instituten. Door de beweging van de *Reforma Universitaria* in 1918, die uitging van studenten rechten en medicijnen van de universiteit van Córdoba en uitmondde in een maandenlange opstand, kwam het hedendaagse concept van de autonome universiteit tot stand. In hun manifest eisten zij in plaats van het ‘goddelijk recht van de universitair docenten’ een democratisch bewind, waarbij de autoriteit van de docenten niet op discipline en bevel berustte, maar op ‘aanreiken en beminnen: onderwijzen’. Hun eis gold niet alleen Córdoba, maar alle universiteiten in Argentinië en in Latijns-Amerika. De beweging breidde zich inderdaad uit over Latijns-Amerika en leidde in elk geval in Argentinië tot hervorming van de universiteiten onder het presidentschap van de al besproken Hipólito Yrigoyen. Concreet betekende het dat het bestuur van de universiteit op democratisch wijze wordt gekozen door docenten, studenten en overig personeel. Deze Asamblea Universitaria kiest dan de rector voor vier jaar. De autonomie was bedoeld als een verbond met de volksbeweging, en niet, zoals ze later zou worden opgevat, als een opgesloten zijn in een academisch wereldje, ondoordringbaar voor de sociale werkelijkheid. Maar het ideaal werd al snel uitgehold. De universiteiten werden weer het toneel van sociale conflicten, er waren stakingen en tijdelijke sluitingen. Leegroof door personeel en studenten kwam regelmatig voor en

²⁶⁸ Gedetailleerde informatie staat in Appendix 1: *De filosofische kaart van Argentinië*.

soms werd een universiteit tijdelijk gebruikt als guerrilla hoofdkwartier of kazerne. De vrijheid van denken is tegenwoordig formeel geïnstitutionaliseerd. Iedereen heeft gelijke mogelijkheden om te studeren en de universitaire autoriteiten, zoals de rector, worden democratisch gekozen. Maar dat levert soms weer nieuwe problemen en conflicten op. In 2006 bijvoorbeeld verhinderde een studentenbond aan de Universiteit van Buenos Aires met een boycot dat de democratisch gekozen nieuwe rector ook feitelijk zijn functie kon uitoefenen. Stakingen en manifestaties van universitaire docenten voor betere arbeidsvoorwaarden en hoger loon zijn een jaarlijks terugkerend verschijnsel. Afgestudeerde filosofen werken vaak eerst een aantal jaren gratis mee in een faculteit, om zo hun kansen op betaald werk te verhogen. De functies worden door middel van een concours systeem toegewezen, en zowel werkervaring, het geven van lezingen (waarvoor men altijd een certificaat krijgt) en hebben van publicaties, als het meedraaien in projecten en ervaring opdoen met organiseren van studiedagen, helpen daarbij.

1.5. Bestaat er een originele en authentieke Latijns-Amerikaanse filosofie?

Uit bovenstaand overzicht lijkt de filosofie in Latijns-Amerika door de eeuwen heen een weerspiegeling van de West-Europese filosofie, ook al is ze gekleurd door de regionale context, soms wat vertraagd, en niet onkritisch. Het meest opvallende verschil is wellicht de politieke inzet. Elke filosofie, van scholastiek tot en met positivisme en marxisme, wordt politiek ingezet. Maar de aard van de filosofie? Er wordt in de geschiedschrijving van de filosofie in Latijns-Amerika onderscheid gemaakt tussen filosofie in Latijns-Amerika, zoals ik die hierboven heb beschreven, en een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie. In deze paragraaf gaat het om de laatste.

De geschiedschrijving van de filosofie in Latijns-Amerika begint in de jaren vijftig van de vorige eeuw. Gesignaleerd wordt dat pas na het einde van de scholastiek in de 18e eeuw de houding tegenover het Europese gedachtegoed veranderde en deze kritisch werd.²⁶⁹ Toch wordt er in ieder geval één belangrijk eerder voorbeeld beschreven: de discussie tussen Bartolomé de las Casas en Juan Ginés de Sepúlveda, ofwel het dispuut van Valladolid, in de 16e eeuw over de antropologische status van de inheemse bevolking. Sepúlveda beweerde dat de indianen onredelijke barbaren waren die zondigden tegen de natuur. De goddelijke en natuurlijke wet vereiste - en daarvoor beriep hij zich op Thomas van Aquino - dat de indianen met alle, ook gewelddadige, middelen het ware geloof werd opgelegd en onderworpen aan de Spaanse heerschappij. Bartolomé de las Casas stelde daar tegenover dat slechts na de vrijwillige bekering van de indianen men kon zeggen dat de verovering en de onderwerping legitiem waren. Hij ziet geen wezenlijk verschil tussen de Europeanen en de indianen, slechts een tijdelijk verschil dat in te lopen is. Bovendien benadrukt hij dat de indianen ook deugden bezitten die superieur zijn aan de Europese en de klassieke deugden.

Tot in de 19e eeuw zijn er nauwelijks of geen kritische geluiden meer. Dan verandert de houding: er ontstaat de wil om de geïmporteerde filosofie geschikt te maken (*adequar*) aan de Latijns-Amerikaanse realiteit. Een veel besproken voorbeeld is het positivisme van August Comte en anderen, dat in Latijns-Amerika, en vooral in Argentinië, Brazilië en México, in vruchtbaarder grond lijkt te zijn gevallen dan in Europa, en waarvan voor eigen (nationale) doeleinden dankbaar gebruik wordt gemaakt. Volgens Rojas is dit echter te danken aan een al aanwezig 'autochtoon positivisme', dat zich onafhankelijk van Comte had ontwikkeld en waarop diens positivisme toen het in Latijns-Amerika bekend werd, alleen maar verder ging.²⁷⁰

Het zelfonderzoek vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw kan twee kanten opgaan. Ofwel de kant van het onderzoeken van het unieke, van het eigene van de filosofie van een land of regio in Latijns-Amerika, ofwel de kant van het vergelijken van de totale Latijns-Amerikaanse

²⁶⁹ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel, 1976.

²⁷⁰ Carlos Rojas Osorio, *Filosofía moderna en el Caribe Hispano*, México, Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa/ Universidad de Puerto Rico, 1997.

filosofie met de filosofie in andere delen van de wereld. Deze laatste variant, de comparatieve filosofie, wordt het meest beoefend in – al weer - Argentinië, Brazilië en México. Er wordt dan werkelijk gevraagd naar de eigen aard van een Latijns-Amerikaanse filosofie.

Opnieuw kan men de vraag stellen hoe zich deze idee van eigenheid van een filosofie naar land of naar werelddeel verhoudt met de idee dat filosofie universeel is of universeel zou moeten zijn? De analytische filosofie verdedigt die universaliteitsaanspraak het sterkst. In academische kringen is juist deze Anglo-Amerikaanse analytische filosofie, die zichzelf als de enige echte filosofie beschouwt, ook weer vooral in de drie eerder genoemde landen, wijd verbreid. Ze geeft de beoefenaars erkenning in internationale kringen. Deze vorm van filosofiebeoefening staat echter los van de economische, politieke en sociale omstandigheden. De filosofen die de vraag stellen naar een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie zijn dan ook meer te vinden in die richtingen van filosofie beoefening die zich bezig houden met culturele identiteit, feminisme, vrijheid, bevrijding en geschiedenis. Filosofie is voor hen altijd ingebed in de historische context, en in hun geval, in de concrete context van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid.

Wanneer in de beschrijving van de geschiedenis van de Latijns- Amerikaanse filosofie de vraag gesteld wordt naar de eigenheid van die Latijns-Amerikaanse filosofie komt men toch ook hier het positivisme tegen. Het positivisme en utilitarisme hebben in de 19e eeuw in een aantal landen van Latijns-Amerika een bijzondere rol gespeeld, en dat lijkt een argument voor de historische en culturele diversiteit van filosofie. Het positivisme (b)leek bij uitstek de filosofie die geschikt was om de economisch-politieke organisatie van zich ontwikkelende landen en de vestiging van de macht van de stedelijke burgerij ter plaatse, kortom de modernisering, te ondersteunen en te legitimeren. De filosofische opvattingen traden buiten de academische wereld, en oefenden invloed uit in het politieke, economische, juridische, opvoed- en onderwijskundige terrein. Dat het positivisme van August Comte daarvoor moest worden aangepast aan de lokale belangen en niet kritiekloos kon worden overgenomen in deze situatie spreekt voor zich. Het positivisme leende zich daar ook uitstekend voor, vanwege haar theorie van fasen in de geschiedenis van de mensheid. Omdat de wetenschappelijke fase de hoogste fase is, kon zij gebruikt worden om de nieuwe stedelijke, industriële elite te sterken in haar aanspraken. Tegelijkertijd echter maakt de theorie van de drie stadia aanspraak op universele geldigheid. Het probleem van universaliteit versus particulariteit van de filosofie is ook onderwerp van discussie in de bevrijdingsfilosofie, en blijkt dan geen vraag van óf het een óf het ander. Het ligt genuanceerder: universaliteit van wat en particulariteit van wat?

Wat kan een specifieke of typische Latijns-Amerikaanse filosofie zijn, als ze bestaat? Vergelijk het even met de vraag naar een Chinese, of vrouwelijke, of christelijke filosofie. Dat kan twee dingen betekenen. Ofwel een werkelijk ander gezichtspunt, een andere kijk op de werkelijkheid, welke tegengesteld is aan de ene, en waarbij dus de waarheid van het ene of het andere in het geding is, zoals bij ‘schepping of evolutie’. Ofwel men bedoelt dat een bepaald aspect naar voren wordt gehaald, als een wezenlijke aanvulling, omdat iets eerder niet werd gezien, maar pas nu vanuit een specifieke positie of context. Meer verhalen over de ene gebeurtenis vanuit verschillende gezichtspunten zijn niet strijdig met elkaar. In het laatste geval is de claim op universaliteit van een bepaalde filosofie terecht, en valt de specificiteit en authenticiteit van een bepaalde filosofie die in een bepaalde concrete context ontstaat samen met haar universaliteit.

Een tweede vraag bij het bepalen en plaatsen van een specifiek Latijns-Amerikaanse filosofie is de vraag naar de criteria voor identiteit en voor originaliteit. De vraag naar haar particulariteit óf universaliteit staat daarbuiten, want datgene wat haar identiteit dan wel haar originaliteit uitmaakt kan nog altijd een aanvulling betekenen op een tot dan toe geclaimde universele filosofie. En daarmee kan de vraag zelf haar met meer recht universeel maken. Een aanbeveling van de Unesco, in 1967 op een bijeenkomst in Peru luidde: ‘...de uitdrukkingen van de Latijns-Amerikaanse cultuur zijn effecten van de maatschappij die ze uitdrukt, en daarom wordt de studie ervan aanbevolen waarbij ze worden gekoppeld op een interdisciplinaire manier

in het kader van de sociale geschiedenis van de cultuur'. Dit criterium voor eigen identiteit als voortkomend uit een speciale en eigen situatie, komt in ongeveer dezelfde bewoordingen terug bij de Latijns-Amerikaanse filosofen die voorstander zijn van een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie. Korn stelt '...al in de 19^e eeuw werden de Europese conceptuele instrumenten niet simpel geassimileerd, maar kritisch bekeken vanuit de inspanning om onze eigen werkelijkheid te denken...één zaak is onze strijd en een andere zaak is de strijd waaruit de Europese ideeën voortkwamen. Bij het gebruik daarvan in Latijns-Amerika hebben ze al niet meer dezelfde betekenis, dezelfde geldigheid.'²⁷¹ Een concreet voorbeeld hiervan levert opnieuw het positivisme van Comte. De Mexicaanse filosoof Gabino Barreda, die in Parijs lezingen van Comte had bijgewoond, werkte later mee aan het redigeren van de wet op het openbaar onderwijs in México. Hij verving daarbij het devies van Comte 'liefde, orde en vooruitgang' door 'vrijheid, orde en vooruitgang' om een politiek liberalisme te rechtvaardigen. Deze verandering die wordt aangebracht om de uitspraak te kunnen gebruiken in de eigen context en voor de eigen doelstellingen is echter niet willekeurig, maar volgt een onderliggende universele wetmatigheid. In die zin krijgt 'eigen' toch een andere lading. Op de Braziliaanse vlag staat trouwens nog altijd het positivistische devies 'orde en vooruitgang'.²⁷²

De idee van een specifieke eigen Latijns-Amerikaanse filosofie leidt er ook toe dat filosofen zich bezighouden met concrete zaken als politieke en opvoedkundige problemen, en filosofie instrumenteel inzetten om in een concrete historische situatie antwoorden te kunnen geven. Carlos Vaz Ferreira, de Argentijn Alejandro Korn en Juan Bautista Alberdi stonden aan het begin van de Latijns-Amerikaanse filosofie in de 20^e eeuw. Vanaf het begin was de drijfveer van deze filosofie zowel het zoeken naar een historisch-culturele identiteit als van het zoeken van wegen naar de vooruitgang. Steeds ging het hen om filosofische thema's als mens, cultuur, moraal en vrijheid. Zij bestreden juist het positivisme en utilitarisme ten gunste van een filosofie van waarden, vrijheid en ethiek. Zij zagen dergelijke begrippen als meer eigen aan de Latijns-Amerikaanse aard dan het analytische, wetenschappelijke en utilitaire filosoferen. En daarnaast is er nog een andere eigenschap die als typisch Latijns-Amerikaans wordt beschouwd. Alberdi, een van de eerste filosofen die gelijktijdig met de 'beweging van geestelijke emancipatie' een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie voorstaat, schreef: 'de metafysica zal nooit wortel schieten in Latijns-Amerika'.²⁷³ Hij stelde voor een antimetafysische filosofie te ontwerpen, die zich moest inzetten voor democratie en vrijheid. Een dergelijke filosofie treedt opnieuw, net als eerder al het positivisme in Latijns-Amerika, buiten de academische kaders. Op de vraag of dit ook een punt van verschil uitmaakt met de westerse filosofiebeoefening kom ik later terug. De beweging die zocht naar het bestaan en het benoemen van een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie liep in de jaren zeventig van de twintigste eeuw - samen met andere factoren en ontwikkelingen - uit op de bevrijdingsfilosofie.

²⁷¹ Korn, Alejandro, 'Influencias filosóficas en la evolución nacional'. In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Claridad, 1949.

²⁷² *Le drapeau brésilien et Auguste Comte*, Frans-Braziliaanse documentaire van Alain Tyr. Paris: Évasion en video, PDR, TVM Est Parisien (coproduction), 2006.

²⁷³ Juan Bautista Alberdi, 'Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea', lezing in 1842 in het Colegio de Humanidades de Montevideo.

Hoofdstuk 2. Filosofie van de bevrijding als Latijns-Amerikaanse filosofie

2.1. Filosofie van de bevrijding als Latijns-Amerikaanse filosofie

De filosofie van de bevrijding ontstaat naar analogie van de bevrijdingstheologie, in de context van de authentieke Latijns-Amerikaanse filosofie. Ze wordt gezien als de enig mogelijke filosofie die kandidaat kan zijn voor een specifieke Latijns-Amerikaanse filosofie.²⁷⁴ Maar wat ze is of moet of kan zijn, is onderwerp van discussie.

In de jaren vijftig van de twintigste eeuw ontstond in Latijns-Amerika de pedagogiek van de bevrijding van Paulo Freire en leverde Ivan Illich kritiek op de instituties school, gezondheidszorg en welzijnswerk.²⁷⁵ In de jaren zestig en zeventig werden beide auteurs in West-europa en vooral ook in Nederland bekend en in bepaalde kringen populair. Tegelijk ontstond in Latijns-Amerika de theologie van de bevrijding, een brede beweging vanuit een religieus referentiekader. Het was een sociale beweging, van de basis, van het volk, opgekomen na het Tweede Vaticaanse Concilie, in een tijd dat er ook in Latijns-Amerika allerlei bevrijdingsbewegingen ontstonden. De theologie van de bevrijding stond voor een bevrijdend christendom, en werd veroordeeld door de institutionele katholieke kerk omdat ze materialistisch en naturalistisch van inhoud zou zijn en bovendien revolutionair naar de praktijk. Ook vanuit de Verenigde Staten wordt een tegenoffensief ingezet. Dat gebeurde militair met doodseskaders en paramilitaire groepen, waar onder andere bisschop Oscar Romero en zes jezuïeten in El Salvador de meest bekende slachtoffers van zijn. Daarnaast werden protestantse secten ingezet om in Latijns-Amerika de bevrijdingstheologie op haar eigen terrein – zowel geografisch als inhoudelijk – te bestrijden. Kenmerkend voor de bevrijdingstheologie is de eenheid van denken en doen. Zoals Marx zegt in de 11e these over Feuerbach: filosofen hebben de wereld geïnterpreteerd, het komt er nu op aan haar te veranderen. Theoretisch grijpt de bevrijdingstheologie terug op het ratiovitalisme van Ortega y Gasset, dat in Latijns-Amerika redelijk veel invloed heeft gehad in de filosofie beoefening. Daarnaast maakt de bevrijdingstheologie veelvuldig gebruik van de sociale theorie van de afhankelijkheid, die veel invloed heeft gehad in de sociale wetenschapsbeoefening. De bevrijdingstheologie benadrukt menselijkheid, en bekritiseert ellende, uitbuiting en ongelijkheid. Ze is revolutionair en trekt daarom ondanks haar christelijke basis ook agnosten en atheïsten aan. Deze theologie wil mensen bewustmaken en ze past wellicht in de lange traditie in Latijns-Amerika van Incasocialisme. Ze is concreet en efficiënt, en haar leiders bestuderen en beoefenen de sociale wetenschappen. Ze verspreidde zich over het hele continent, en bestaat nog altijd, al is ze geen bedreiging meer voor de gevestigde orde en al is de belangstelling ervoor in West-Europa gedaald.

Belangrijke mijlpalen zijn de bisschoppenconferenties in Medellín van 1968, waar de noodzaak van bevrijding werd gesteld, en Puebla in 1979, waar expliciet de keuze voor de armen werd gemaakt. De evangelische keuze voor de armen, die wordt verbonden met elementen van de indigene en afro-Amerikaanse religies, was al aanwezig in de ‘impliciete’ theologie van de volkskerk vóór Medellín. Maar vanuit de bevrijdingstheologie werd een overstap gemaakt naar een relatie gelegd met een bevrijdingsfilosofie.²⁷⁶ Het betekende de overstap van theologisch

²⁷⁴ Javier Palacios, ‘¿Filosofía en el sur? Filosofía de la liberación’, digitale versie van het tijdschrift *Arje Revista de cultura y ciencias sociales*, Montevideo, Uruguay, 1997: <http://arje.atSPACE.com/latino6.htm>

²⁷⁵ Paulo Freire, *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn: Nelissen, 1972.

Ivan Illich, *Ontscholing van de maatschappij: het einde van een illusie?*, Baarn: Wereldvenster, 1972; idem, *Grenzen aan de geneeskunde: het medisch bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid?*, Bussum: Wereldvenster, 1975.

²⁷⁶ Raúl Fornet-Betancourt, ‘Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana’, vertaling van de oorspronkelijke Duitse versie ‘Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie’, in: idem (red.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Mainz: Grünewald, 1997, DI I, pp. 244-266. Digitale Spaanse versie: <http://arje.atSPACE.com/latinoamer.htm>

denken naar kritisch, reflexief en filosofisch denken. Het theologische denken over de realiteit werd integraal geïntegreerd en coherent gemaakt met betrekking tot de mens in het historische proces van bevrijding, en vandaar uit vertaald naar de onrechtvaardige sociaal economische structuren. Persoonlijke bevrijding en de bevrijding van anderen worden nu gezien als een radicale bevrijding. Daardoor komt het belang van opvoeding en onderwijs, zoals Illich en Freire dat al benadrukten, in beeld. Van daaruit ontstaat ook de vraag naar authentieke filosofiebeoefening in een situatie van onderdrukking. De pogingen om die vraag te beantwoorden werden vanaf 1973 de 'filosofie van de bevrijding' genoemd.²⁷⁷ De theologie van de bevrijding heeft uiteindelijk relatief weinig bereikt. Ze kwam enerzijds niet helemaal los van de traditionele christelijke filosofie en ook niet van de officiële institutionele kerk welke de priesters en theologen die zich voor de bevrijdingstheologie uitspraken veroordeelde en uitsloot. Anderzijds verwierf zij zich ook filosofisch geen sterke positie en werd zij geen werkelijk alternatief naast de analytische filosofie en de marxistische filosofie, die allebei dominant aanwezig bleven in Latijns-Amerika. De professionele theologie van de bevrijding had wel invloed in Europa, en deze is in de bevrijdingsfilosofie doorgegaan. Deze laatste is een praktische, actieve en ideologiekritische vorm van filosofiebeoefening en vormt samen met de nog bestaande bevrijdingstheologie de nog altijd sterkste ideologische stroming in Latijns-Amerika. Het is ook de Latijns-Amerikaanse theologie en filosofie welke het meest bekend is geworden in Europa en daar ook waardering kreeg. Ze nodigde zelf uit tot een dialoog.

De professionele theologie van de bevrijding ontstond op verschillende plaatsen tegelijk, maar de Peruaanse priester Gustavo Gutiérrez (geb. 1928) wordt als een belangrijke initiator gezien. Hij is opgeleid aan de katholieke universiteiten van Leuven en Lyon, en doceerde aan de Katholieke Universiteit van Lima, waar hij ook studentenpastor was. Evenals de andere theologen en filosofen van de bevrijding publiceerde hij een groot aantal boeken en artikelen.²⁷⁸ Zijn invloed strekt zich uit over heel Latijns-Amerika. Zijn methode bestaat uit drie stappen: zien, oordelen en handelen. Het zien betreft de observatie dat 90% van de bevolking in Latijns-Amerika gefrustreerd is vanwege het onderdrukkende en ongelijke sociaal-economische systeem. Deze situatie moet elk weldenkend en goed geïnformeerd mens wel veroordelen, dat is stap 2. Dit is volgens Gutiérrez ook de taak van de kerken. Daaruit volgt stap 3: het verdedigen van een rechtvaardige maatschappij, ook door concreet te handelen, maar alleen op een geweldloze manier. De bevrijding is volgens hem op drie niveaus mogelijk en gewenst: sociaal-economisch, dat betreft het opheffen van de grote kloof tussen arm en rijk, dus het veranderen van de eigendomsverhoudingen. Het tweede niveau is juridisch, en betreft de gelijkheid voor de wet en de rechtvaardigheid van de wetgeving. Het derde niveau van bevrijding is geestelijk, en wordt bereikt door dagelijkse meditatie op de bijbel.

Leonardo Boff (Brazilië, geb. 1938) was oorspronkelijk franciscaan, maar is later uitgetreden vanwege conflicten met de rooms-katholieke kerk. Hij is een tweede internationaal bekende vertegenwoordiger van de bevrijdingstheologie en filosofie. Hij maakte christenen en agnosten bewust van de sociaal economische ongelijkheid in de wereld. Zijn inspiratie haalde hij uit de gemeenschappelijke kern in de heilige boeken van jodendom, christendom en islam. Hij stelt dat er in het Oude Testament al sprake is van de strijd tegen de slavernij en dat het Nieuwe Testament opkomt voor de armen.

Met de Argentijnse 'vrome leek' Enrique Dussel (geb. 1934) krijgt de nog altijd religieus geïnspireerde filosofie van de bevrijding een meer technisch en sociaalwetenschappelijk karakter. Hij heeft een enorme hoeveelheid publicaties op zijn naam. De theoretische en filosofische ontwikkelingen waarvan hij in die publicaties verslag doet zijn praktisch niet bij te houden en daarbij ook niet eenvoudig leesbaar. Hij studeerde in Madrid en aan de Sorbonne in Parijs, en

²⁷⁷ Enrique Dussel hield in 1971 een inleiding op het IIe Congreso Nacional de Filosofía Argentina in Córdoba, met de titel: 'Metafísica del sujeto y liberación', bron: Raúl Fornet-Betancourt (1977).

²⁷⁸ Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente; Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1986.

werkte als arbeider in Israël. Hij werd geïnspireerd door Rosenzweig, Buber en Levinas. Tegenover de klassieke essentialistische filosofie, waartoe hij ook de marxistische rekent, heeft Dussel het over de positiviteit van de concrete werkelijkheid. Recentelijk heeft hij het vooral over een ethiek van de bevrijding. Omdat hij de belangrijkste theoreticus van de bevrijdingsfilosofie is geworden en Argentijn, kom ik hierna uitvoerig op hem terug.

2.2. Wat is *filosofía de la liberación*? Drie standpunten: Leopoldo Zea, Augusto Salazar en Enrique Dussel

In deze paragraaf bespreek ik drie standpunten, te weten dat van Leopoldo Zea (México), van Augusto Salazar (Peru) en van Enrique Dussel (Argentinië).²⁷⁹ De bedoeling daarvan is duidelijk te maken hoe de filosofie van de bevrijding op een authentieke manier wil filosoferen en dat zij een specifieke Latijns-Amerikaanse filosofie wil zijn. Het debat daarover gaat tussen drie belangrijke vertegenwoordigers van de filosofie van de bevrijding zelf. De drie boeken waardoor en waarin het debat zich afspeelde zijn respectievelijk: Salazar: *Existe una filosofía de nuestra América?*, Zea: *Filosofía Latino Americana como filosofía sin más* en Dussel: *Filosofía de la liberación*.²⁸⁰ Het gaat hen in dit debat, waarin ze reageren op elkaar en zich verhouden tot elkaar, exact om de vraag: wat is een Latijns-Amerikaanse filosofie, als ze mogelijk is. De vraag zelf geeft al aan dat er op een eigen manier over filosofie wordt gedacht.²⁸¹ Het debat speelde zich af in de jaren '60 en begin '70, en werd vroegtijdig afgebroken door de dood van Salazar in 1974. De inzet van het debat betrof drie fundamentele vragen: wat is een authentieke Latijns-Amerikaanse filosofie? Hoe wordt in deze filosofie de verhouding particulier (specifiek Latijns-Amerikaans) en universeel (de aanspraak van filosofie) opgelost? Wat is haar taak, haar doel en haar ideaal?

México: Leopoldo Zea

Leopoldo Zea (México, 1912–2004) was tot aan zijn dood universitair docent aan de Universidad Nacional Autónoma de México. Hij was ook politiek actief in de Partido Revolucionario Institucional, die in México van 1929 tot 1997 aan de macht was en alle presidenten in die periode leverde. Zea was geïnspireerd door Simón Bolívar en een groot voorstander van Latijns-Amerikaanse integratie. Hij was afkerig van het imperialisme van de Verenigde Staten en van neokolonialisme. Zea werkte vanaf 1942 aan een project van geschiedschrijving van de filosofie in Latijns-Amerika in het kader van zelfbewustzijn van de eigen geschiedenis. Bij die geschiedenis hoorde volgens hem ook die van de filosofie, die geen Latijns-Amerikaanse filosofie was. Hij promoveerde in 1943 op het positivisme in México, dat volgens hem een filosofie van de vrijheid was. Hij verwachtte net als de Argentijnse burgerij een nieuwe moraal voor Latijns-Amerika van haar. Het positivisme was voor hem enerzijds een alternatief voor de onderdrukkende filosofie die verbonden was met de heersende klasse en anderzijds ook voor een existentialisme zoals dat van Ortega y Gasset, Heidegger en Sartre, dat hij als atheïstisch afwees. Hij pleitte voor een filosofie in de concrete situatie, zoals de indiaanse filosofie, om Latijns-Amerika een eigen cultuur te geven. De 'ont'dekking van 1492 was volgens Zea in feite een 'be'-dekking, een verhulling van cultuur en wijsheid. Er ontstond daarmee

²⁷⁹ Hoewel het in Latijns-Amerika gebruik is zowel de achternaam van de vader als van de moeder te gebruiken, gebruik ik hier alleen de eerste achternaam, om verwarring te voorkomen. Vaak wordt in West-Europa (uitgezonderd Spanje en Portugal die hetzelfde gebruik kennen) de eerste achternaam als voornaam aangezien.

²⁸⁰ Salazar, Augusto, *Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno, 1968; Leopoldo Zea, *Filosofía Latino Americana como filosofía sin más*, México: Siglo Veintiuno, 1969; Enrique Dussel: *Filosofía de la liberación*, México: Edicol 1977.

²⁸¹ Palacios (1997).

volgens hem een ideologisch mestieendom, een mengsel van Europees en indiaans 'bloed'. Daardoor heeft zich geen eigen filosofie kunnen ontwikkelen, en voor zover daar wel sprake van was heeft ze geen internationale erkenning gekregen. Filosofie moet bijdragen aan politieke en geestelijke emancipatie, aan het zoeken van een eigen identiteit van Latijns-Amerika, aan een eigen bewustzijn met behulp van het moderne discours uit het westerse denken. In de 19e eeuw was dat eigen bewustzijn volgens Zea wel even aanwezig, onder andere bij Simón Bolívar en José Martí, die zich verzetten tegen de dominante Angelsaksische concepten en een eenheid van Latijns-Amerika voorstonden. Helaas was dat idee in die tijd niet realistisch gezien de afhankelijkheid, de armoede en het analfabetisme. Het leverde alleen een gefrustreerd en verdeeld zelfbewustzijn op. Een bewustzijn tussen twee culturen, noch Europees, noch van een eigen identiteit. Die dualiteit is de complexe situatie van Latijns-Amerika. Er zijn drie zaken van belang om haar te overwinnen:

a. Het moderne liberale discours, in Latijns-Amerika gekomen na de politieke onafhankelijkheid (de moderne filosofie, wetenschap en de moderne nationale staat).

b. Het ontwikkelen van een supranationaal bewustzijn van Latijns-Amerika. Wat zouden haar karakteristieken kunnen zijn? Aan het eind van de 19e eeuw was dat streven er ook. Het uitte zich in het modernisme in de literatuur, in de strijd tegen de Verenigde Staten en in een kosmopolitisme. In de 20e eeuw bestonden er een aantal bewegingen die waardigheid en soevereiniteit voorstonden en tegen grootgrondbezit en onderdrukking waren, onder andere in México, Nicaragua en Peru. Latijns-Amerika vertegenwoordigt een ander bewustzijn dan dat van de Verenigde Staten, namelijk: integratie, beschaving, spiritualiteit, universaliteit en kosmisch besef. Alleen in de literatuur is Latijns-Amerika redelijk geslaagd in het overstijgen van de grenzen, zoals het succes van onder andere Gabriel García Márquez, Pablo Neruda, Eduardo Galeano en Octavio Paz in Europa laat zien.

c. De rol van het onderwijs. Onderwijs moet bewustmaken, emanciperend zijn, een rol spelen in een brede beweging van mentale emancipatie. Het moet een nieuwe mens vormen, integratie van weten tot stand brengen, wijsheid en schoonheid bevorderen, wetenschappelijk en humanistisch zijn. Onderwijs is onderdeel van een verlichtingsproject, van bevrijding. Maar de tegenmachten zijn te groot geworden: het koloniale verleden, de dictaturen, gebrek aan politieke competenties, en het analfabetisme. Dat is wat Zea wil overwinnen. Hij probeert dat tot stand te brengen door het bewustzijn van de eigen geschiedenis en cultuur te bevorderen, om zich als Latijns-Amerika, supra nationaal, te onderscheiden van andere continenten.

De bevrijdingsfilosofie deconstrueert daarmee de Europese hegemonie, en claimt recht op de stem van de nieuwe wereld. Dit is te vergelijken met wat Derrida doet. Ze is een differentiefilosofie in tegenstelling tot het logocentrisme en etnocentrisme dat de westerse hegemonie uitdrukt. Ze staat voor culturele rijkdom, voor identiteit in haar heterogeniteit, en stelt zich op tegenover de minachting voor al het andere van de kant van de zogenaamde democratie die de Verenigde Staten is. De ideeën van de Europese moderniteit als vrijheid, mensenrechten, rationaliteit en individualisering ontwaakten het Latijns-Amerikaanse bewustzijn, getuige genoemde vrijheidstrijders als Bolívar en Martí in de 19e eeuw. Maar er bleef alleen een gefrustreerd en verdeeld Latijns-Amerikaans bewustzijn over dat geen eigen indigene cultuur meer kent, en waaraan de Europese cultuur vreemd bleef. De Latijns-Amerikaanse mens ervaart zich als onaangepast in de eigen wereld. Hij heeft geen eigen identiteit maar hij kan zich ook nooit de Europese cultuur helemaal eigen maken. Het probleem met de filosofie is dat er één antwoord, één filosofische visie voor waar wordt gehouden en de andere visies worden onderdrukt. Een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie is alleen mogelijk als ze zich kan losmaken van de westerse filosofie. Dat moment komt nog. Bewustwording van de noodzaak van dit gegeven zal tot actie leiden. Zea heeft een vergelijkbaar standpunt als Franz Fanon uitdroeg voor de sociologie en de sociale psychologie, namelijk dat filosofie en wetenschap universeel zijn.²⁸²

²⁸² Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México: Fondo Cultural Economico, 1963.

Zea drukt dat uit in zijn begrip 'filosofie zonder meer'. 'De Latijns-Amerikaanse filosofie is wel degelijk 'filosofie zonder meer' en geen imitatie van de westerse filosofie. Ze is geen ander soort filosofie. Ze is wel anders, maar niet minder. De westerse filosofie die als universeel werd en wordt voorgesteld zal pas universeel worden door opgenomen te worden in de Latijns-Amerikaanse filosofie. Ze wordt pas universeel door de originaliteit en de authenticiteit van de Latijns-Amerikaanse filosofie, die de westerse filosofie omvormt om de eigen sociaal culturele problematiek op te lossen. De westerse filosofie is niet vreemd en niet in-authentiek. Door de assimilatie ervan werd het filosoferen in Latijns-Amerika authentiek, en nu wordt het filosoferen, met de Latijns-Amerikaanse inbreng erbij, als het ware vanzelf, filosoferen zonder meer. De Latijns-Amerikaanse filosofie paste selectief de Europese stromingen aan, en ze gaat nu bewust doen wat eerst onbewust gebeurde. De Latijns-Amerikaanse filosofie werkt op dezelfde manier als de westerse filosofie, ze drukt namelijk de verhouding van individu en maatschappij uit. Een eigen karakteristiek van het Latijns-Amerikaanse denken volgens Zea is echter de focus op concrete problematiek. De Latijns-Amerikaanse filosofie stelt de categorieën anders, want ze is geëngageerd. Ze moet puur en simpel filosoferen om het eigen probleem op te lossen, dat is de problematiek van de mens in een bepaalde situatie. Dat is pas filosofie. Deze filosofie ontwikkelt zich vanuit een situatie van vervreemding; authentieke en relevante momenten waren er al wel eerder. De taak van de filosofie is om zich bewust te zijn van zichzelf, om de situatie van vervreemding te boven te willen komen, en om het authentieke wezen van de mens naar boven te halen. Ze moet daartoe het verleden op zich nemen, zich bewust worden van de afhankelijkheid, en ook die vervolgens op zich nemen, juist om haar te overstijgen en te overwinnen. Ze moet het verleden herwinnen, anders blijft het verleden altijd onverwerkt aanwezig. Dan is de wereld niet eigen en blijft het verleden vreemd. Het gaat dus niet om het ontkennen van de westerse filosofie, maar om haar dialectisch in zich op te nemen.

Peru: Augusto Salazar

Augusto Salazar (Peru, 1925-1974) studeerde aan de Universidad Nacional Autónoma de México in México, waar hij student was van José Gaos, vertaler van de *Ética* van Spinoza.²⁸³ Later studeerde Salazar aan de Sorbonne in Parijs en aan de universiteit van München. Ook hij vraagt naar het bestaan van een Latijns-Amerikaanse filosofie. Dat op zich is al een teken van zelf filosoferen. Maar Salazar wijst het bestaan van een kritische Latijns-Amerikaanse filosofie af, en ook de mogelijkheid dat die erkend kan worden als uitdrukking van een universele filosofie. Ten minste als het gaat om filosofie in strikte zin, als discipline. De filosofie in Latijns-Amerika is ofwel eurocentrisch en dan staat ze daarmee direct buiten de Latijns-Amerikaanse filosofie, of ze is weliswaar een bewustzijn van de alledaagse wereld in Latijns-Amerika, maar dan is ze geen universeel erkende filosofie in strikte zin, die in een filosofiestudie kan worden beoefend en in de filosofische gemeenschap kan worden erkend. De dominante filosofie negeert alle perifere filosofie als niet relevant. Het filosofisch denken over de eigen werkelijkheid van overheersing en armoede kan niet in discussie treden met de hegemonistische filosofische gemeenschap en erkend worden. En dat laatste is voorwaarde voor een dialoog. Dat alles kan alleen door gebruik te maken van het Westerse discours, maar dat gebeurt vanuit een positie die de Latijns-Amerikaanse filosofie niet kent. Dan moet ze dus nieuwe universele categorieën ontwikkelen. Dat komt overeen met wat Dussel wil, zoals we later zullen zien. De Latijns-Amerikaanse filosofie moet gebruik maken van universele categorieën vanuit een afhankelijke positie. Voor Salazar bestaat het specifieke van de Latijns-Amerikaanse filosofie enerzijds uit de wijsgerige tradities van haar inheemse volkeren en anderzijds uit de receptie van de Europese filosofie vanaf de 16^e eeuw in de Spaanse theologische faculteiten. Hij noemt het eerste haar authentieke deel en het tweede haar niet-authentieke deel. Salazar is het niet eens met Zea. Het 'simpel' filosoferen, het radicaal

²⁸³ Spinoza, *Ética*, voorw. en vert. José Gaos, México: UNAM, 1977.

vragen naar de waarheid in welke situatie dan ook, is niet vrij van vreemde invloeden. Dus kan het volgens hem niet de identiteit uitmaken van de Latijns-Amerikaanse filosofie. Dat kan alleen de reflectie in en op de context waarin en van waaruit wordt gereflecteerd. Salazars standpunt komt op het volgende neer: Latijns-Amerikaanse filosofie is problematisch omdat de cultuur van overheersing oplossing van filosofische problemen onmogelijk maakt. Het oplossen van die problemen veronderstelt namelijk een vrije cultuur, politieke onafhankelijkheid en economische onafhankelijkheid. Latijns-Amerika is overheerst, afhankelijk en onderontwikkeld. Filosofie is altijd uitdrukking van een cultuur en bij overheersing is de filosofie dus per definitie uitdrukking van die overheersing. Filosofie is een product ofwel uitdrukking van de situatie waarin ze wordt beoefend, en heeft dus altijd dezelfde eigenschappen als die situatie.²⁸⁴ Dat betekent dat filosofie in Latijns-Amerika altijd een filosofie van de onderdrukking is. In die zin is de Latijns-Amerikaanse filosofie waarachtig, als expressie van een schizofreen subject in die eigen concrete situatie. Maar het wezen dat die filosofie overneemt, of het nu een filosoof is of een doorsnee Latijns-Amerikaanse mens, is schizofreen. Hij zit immers gevangen in of tussen twee culturen. Zijn cultuur schijnt of pretendeert alles te zijn, maar hij weet niet wat ze is. Zijn filosofie is defectief; als geïmporteerde filosofie verhuult ze namelijk de eigen werkelijkheid. Ze is vervreemde, opgelegde en niet-authentieke filosofie. Ze is noodzakelijk filosofie van de onderdrukking, dat betekent én westerse filosofie én filosofie van de heersende klasse. Op dezelfde manier zijn ook de politiek en de economie in Latijns-Amerika noodzakelijk economie en politiek van de heersende klasse.

Zea reageerde als volgt op Salazar: zich verschillend weten van wat als enig mogelijk wordt voorgesteld, is al een eigen en originele filosofie. Ze is dus wel mogelijk, hoewel gevangen in de grote Europese stromingen. Beide denkers blijken een verschillende idee te hebben over wat inauthentieke filosofie is. Voor Salazar is inauthentiek: uitdrukking van overheersing. Inauthentieke filosofie levert geen bewustzijn van de werkelijke situatie op, maar een fictief idee over de eigen werkelijkheid, een mythe en daarmee vervreemding. Voor Zea is inauthentiek: het verdedigen van rechtvaardigheid en vrijheid en tegelijk de concrete extreme armoede laten voortbestaan. De filosofische ideeën in Latijns-Amerika zijn niet inferieur maar wel anders, want ze komen uit een andere werkelijkheid. Van Plato tot en met Comte proberen denkers de sociale orde – van de situatie waarin men zit – te rechtvaardigen of te veranderen. Dat is het filosoferen zonder meer, en men kan daarbij best instrumenten uit een andere, vreemde, van buiten komende filosofie gebruiken om de eigen politieke problemen te bekijken. Dat is nog niet hetzelfde als een inauthentieke filosofie.

Enrique Dussel heeft, vooruitlopend op de volgende paragraaf, in dit debat het volgende idee: men moet eerst het proces van overheersing overstijgen (zoals Salazar zegt) maar tegelijk accepteren van wat al is gebeurd (zoals Zea zegt). Het komt er op aan eerst te deconstrueren, *des-articular, des-truir*, om zo tot een filosofie van de bevrijding te komen. Die is noodzakelijk met het oog op de ernstige problematiek in Latijns-Amerika. Men kan niet anders dan nadenken om uit de vernedering te geraken. Een mens die denkt en die van mensen houdt wil dat het lijden ophoudt. De Latijns-Amerikaanse filosofie heeft een universele waarde, namelijk doordenken en articuleren, én is tegelijk historisch gesitueerd. Voor Dussel is niet de filosofie als zodanig inauthentiek. Een filosoof kan inauthentiek zijn, namelijk als sofist, als navolger van Europa en als domesticerende leraar die de leerlingen de westerse filosofie als waar en universeel laat accepteren. Bevrijding is voor Dussel: openbreken, nieuwe categorieën maken en daarmee de bevrijding bewerkstelligen van de totaliserende taal en logica die de werkelijkheid verbergen. De werkelijkheid is de persoon van de Ander en diens hedendaagse lijden.

²⁸⁴ Palacios (1997).

Enrique Dussel (Argentinië, 1934) studeerde filosofie in Mendoza in Argentinië, en later in Madrid, waar hij in 1959 promoveerde op een onderzoek naar algemeen welzijn. Hij werkte daarna twee jaar in Israël als timmerman. In Parijs studeerde hij vervolgens theologie en geschiedenis van de godsdienst, en promoveerde er in 1967 in de geschiedenis. Als universitair docent werkte hij vanaf 1968 in Mendoza, zijn geboorteplaats. Het leven werd hem in Argentinië steeds moeilijker gemaakt door bedreigingen van de kant van paramilitaire groepen. Na een bomaanslag, zijn ontslag aan de universiteit en het verbod van zijn boeken ging hij 1975 naar México in ballingschap. Op de eerste plaats is Dussel filosoof en godsdienstwetenschapper, en in tegenstelling tot de meeste bevrijdingstheologen, leek. Hij is ook direct en niet via de bevrijdingstheologie begonnen met een filosofie van de bevrijding, die hij aanvankelijk ethiek van de bevrijding noemde. Sinds 2007 schrijft hij over een politiek van de bevrijding, en in zijn boeken daarover komt ook Spinoza aan de orde.²⁸⁵ Hij heeft inmiddels meer dan 50 boeken geschreven op het gebied van sociologie, filosofie, theologie, geschiedenis, politiek en ethiek. Hij heeft gastdocentschappen bekleed aan universiteiten over heel de wereld. In 2010 bezet hij aan de Universiteit van Keulen de Albertus-Magnus-leerstoel.

Vanaf 1969 plaatst Dussel de filosofie van de bevrijding in de ideeëngeschiedenis, in de filosofie en in de context van Latijns-Amerika. Wat is deze filosofie van de bevrijding? Wat zijn haar vooronderstellingen en wat zijn haar basiscategorieën en haar taken? Hij gaat met Salazar mee in de idee dat de overheersing eerst moet worden overwonnen, dat wil zeggen dat de concrete situatie moet veranderen, en met Zea is hij het erover eens dat dit niet uit het niets kan gebeuren. Hij pleit vooral voor eigen originele filosofische concepten, omdat die noodzakelijk zijn voor een eigen filosofische ontwikkeling en voor erkenning. Kernwoorden bij Dussel zijn centrum, periferie en de ander. Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien heeft hij kritiek op Levinas met wie hij in 1972 een gesprek voerde.²⁸⁶ De kritiek van Dussel houdt in dat Levinas de ander begrijpt vanuit de totaliteit en daardoor de ander reduceert tot eenzelfde als ikzelf, die geen oog voor buitenstaanders heeft. Dat leidt tot een valse dialoog. Waarom alleen spreken over het lijden van de joden, en niet over het lijden van de indianen en slaven in Latijns-Amerika? vroeg Dussel aan Levinas. Die antwoordde hem: 'dat moet jij doen.' Zo ontdekte Dussel de ander. De filosofie van de bevrijding doordent opnieuw de hele filosofie, maar nu vanuit de ander, dat wil zeggen de arme en de lijdende mens. Hoe authentiek is de filosofie van de bevrijding dan? Ze is destructie, ze is een bevrijdende breuk, ze bekritiseert heel de westerse filosofie die oorzaak is van het inauthentieke van de Latijns-Amerikaanse filosofie (net als bij Salazar). Maar elementen van de centrale categorieën leveren wel mogelijke oplossingen voor de Latijns-Amerikaanse problematiek (net als bij Zea).

Dussel noemt drie perioden van de filosofie van de bevrijding: de strijd van Bartolomé de las Casas tegen de Katholieke kerk, de revolutionaire strijd van de creoolse bevolking tegen de Spaanse overheersing eind 18^e eeuw, en de bevrijdingsfilosofie van de jaren '70 van de vorige eeuw. Hij plaatst de opkomst van de bevrijdingsfilosofie in de historische context en zegt dat zij als kritiek op de dominante westerse filosofie van wereldbetekenis is. Ze is geen Latijns-Amerikaanse filosofie meer, maar derde wereld filosofie. In de tweede helft van de 19^e eeuw ging de elite uit de koloniën naar Europa om te studeren. Zij werden 'geheersenspoeld' en onderwezen zelf later hun leerlingen en studenten in de westerse filosofie, en vergaten hun eigen verleden. De moderne westerse filosofie denkt de wereld vanuit het centrum, en interpreteert de periferie vanuit het centrum. Dat werd en wordt herhaald door de koloniale filosofen. Zij zijn zelf 'niets'

²⁸⁵ Enrique Dussel, *Política de la liberación; Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 2007 en *Política de la liberación: Arquitectónica*, Madrid: Trotta, 2009.

²⁸⁶ Dussel, Enrique, "Sensibility" and "Otherness" in Emmanuel Lévinas'. In: *Philosophy Today* (Chicago) Vol.43, (1999), 2, 126-134.

meer. Na de tweede wereldoorlog is de Verenigde Staten de nieuwe macht. De voormalige koloniën worden afhankelijk van de Verenigde Staten. Er is geen filosofie die dit bekritiseert, alleen een begin van een impliciete kritiek in politieke werken en een openlijke kritiek bij Fanon. De wereld is in tweeën gedeeld, maar anders dan voorheen werd gedacht. De progressieve, marxistische filosofie is nu ook een filosofie van het centrum, en is daarmee eveneens een verhullende ideologie geworden. De filosofie van de bevrijding echter komt vanuit de periferie, van de ander, van de buitenstaanders, en is daardoor een 'barbaarse' filosofie. Deze filosofie is een metafysica die geen ontologie is en niet de pretentie van een eeuwig goddelijk fundament heeft. Ze onmaskert en is niet abstract, maar komt op vanuit de praxis van de onderdrukte volkeren in de periferie, dat wil zeggen van arbeiders, vrouwen en kinderen. Deze filosofie denkt vanuit de onderdrukten. Ze is origineel, omdat ze de collectieve geschiedenis en praxis van het eigen volk uitdrukt. De fouten en de vervreemding komen juist door het mechanisch imiteren van vreemde theorieën, die haar dogmatisch en religieus maken. Deze filosofie moet het heersende filosofische discours vernietigen. Maar daarvoor moet ze filosofie in strikte zin zijn: technisch, precies en wetenschappelijk.

Er is een Latijns-Amerikaanse filosofie mogelijk, maar alleen als een filosofie van de bevrijding. Dat kan niet anders. De Latijns-Amerikaanse filosofie kan niet anders dan een filosofie van de bevrijding zijn. Ze zal eerst deconstrueren, en daarna nieuwe categorieën leveren om de dagelijkse Latijns-Amerikaanse werkelijkheid te analyseren. Dat betekent niet praten en filosoferen over bevrijding, maar zich bevrijden van het praten in niet-adequate taal en termen. Een spoor van Spinoza in de bevrijdingsfilosofie?²⁸⁷ De Latijns-Amerikaan is nu de ander, het andere, dat wordt onderdrukt door het spreken van de ander over hem. Dit kan zo ver gaan dat hij dit spreken overneemt, zoals iemand zichzelf ook kan zien door de ogen van de ander. De bevrijding daarvan is politiek en vraagt om die reden om actie. Maar deze bevrijding zal ook een plaats vinden in de westerse filosofie. Ze is een denken over, maar met het doel dit denken te overstijgen. Deze filosofie speelt zich niet af in een ivoren toren en gebruikt geen retorische hoogstandjes. Het gaat haar niet om de wijsheid maar om de lijdende, vervreemde mens. Ze is een filosofie die tegelijk een strategie is om te overstijgen met de intentie van verandering.

Zoals al vermeld publiceerde Dussel recentelijk twee boeken over een politiek van de bevrijding. Hij ziet deze politiek als een uitvloeisel van de ethiek van de bevrijding. De ethiek was gevolgd op zijn filosofie van de bevrijding die de hegemonie van het eurocentrisme in de filosofie aan de kaak stelde. In de ethiek van de bevrijding stond het horen van de stem en het zien van het gelaat van de ander centraal. Zo is Dussel van filosofie via de ethiek van het individuele menselijk handelen naar de politiek gegaan. In het eerste van de twee boeken met de titel *Política de la liberación* beschrijft Dussel een geschiedenis van de politieke filosofie vanaf het stenen tijdperk. Hij plaatst daarbij de politieke filosofie in het kader van onderdrukking en bevrijding, van de geschiedenis van politieke instituties en politieke acties. Hij wil een geschiedenis schrijven van het denken in ruime zin en van de politieke filosofie in strikte zin die de politieke actoren heeft geïnspireerd. Hij bespreekt Spinoza in de paragraaf over de tweede vroege moderniteit, de 'cristiandades del norte de Europa' (de christenheden van noord-Europa), 1630 – 1789.²⁸⁸ Hij onderscheidt deze tweede van de eerste vroege moderniteit die twee kanten heeft: de Spaans-Amerikaanse christenheid (1492-1630) en de Portugese christenheid vóór de *alteridad* (andersheid) van de Afrikaanse slaaf. Dussel bespreekt als andere vertegenwoordigers van de tweede vroege moderniteit Jean Bodin, Thomas Hobbes en John Locke. De originaliteit van Spinoza ziet Dussel in het feit dat hij enerzijds de Spaanse filosofische problematiek van de eerste vroege moderniteit voortzet en anderzijds een funderend moment constitueert van de tweede vroege moderniteit. Spinoza seculariseert en politiseert het discours van Fonseca en Suárez. Spinoza strijdt, volgens Dussel, om ruimte te creëren voor een politieke filosofie van de bevrijding, voor een noodzakelijke vrijheid van de joodse en christelijke dogma's. Deze vrijheid is even noodzakelijk

²⁸⁷ Vgl. Spinoza, het begin van de *TIE* met de 'remedie' van Palacios (1997).

²⁸⁸ Dussel (2007), pp. 255-369.

als het water voor de vis, omdat ze de noodzakelijke voorwaarde is om in ethisch-politieke zin de vreugde en de gelukzaligheid te kunnen ervaren. Volgens Dussel is het werk van Spinoza alleen te begrijpen vanuit de existentiële pijn van de marraan, en kon hij niet anders dan het joodse bestaan radicaal te her-denken, en alle fundament onder de ban vandaan te halen. Dussel beroept zich voor deze these op Levinas, die eveneens de sleutel voor het werk van Spinoza ziet in deze 'hartverscheurende ervaring die hij aan den lijve heeft gevoeld'. Dussel geeft een andere interpretatie van Spinoza dan de Italiaanse en Franse marxisten die Spinoza gebruikten om Marx te redden. Spinoza moest een weg banen voor de vrijheid die de democratie nodig had, tegen de politiek-dogmatische christenheid en joodsheid, en deconstrueerde daarom god en de joods-christelijke heilige teksten. Hij liet in zijn politieke filosofie zien dat de dogma's door de subjectieve verbeelding en door de passies gemotiveerd waren. Nu moeten wij de omgekeerde weg reconstrueren en het culturele belang ontdekken van de narratieve symboliek van de heilige teksten. Dussel pleit voor een nieuwe kritische hermeneutiek, zoals Levinas die voor de semitische traditie heeft voltrokken. Hij plaatst ook een kanttekening bij het politieke deel van de *TTP*. Spinoza nam in zijn politieke filosofie het model van de stad Amsterdam over als mogelijksvoorwaarde voor een gelukkig leven. Maar de concurrentie, de markt, de passionele xstrijd en de reductie tot het materiële zijn de basis van de moderne politiek geworden. Dussel stelt vragen bij het uitgangspunt van Spinoza, die het marktprincipe van nut en ruil als model van de universele menselijke natuur zag, dus ook nog vóór er sprake was van een politieke gemeenschap. De *conatus* als driftmatig en affectief noemt Dussel een uitgangspunt van solipsistisch en agressief zelfbehoud in tegenstelling tot natuurlijke solidariteit. Daarmee reduceert Spinoza de politieke actie tot het materiële domein, tot productie en reproductie. Hij mist de natuurlijke gemeenschappelijkheid en ziet de staat alleen als nuttig. Daardoor wordt Spinoza conservatief, eurocentrisch, totalitair en irrationeel. Spinoza heeft een koloniaal christenheidmodel, omdat de staat bepaalt wat god van de mens wil, en wat vroomheid, rechtvaardigheid en naastenliefde is. Daarmee verliest de religieuze gemeenschap, die in de filosofie van de bevrijding een belangrijk potentieel is, haar kritisch-politieke kracht. In het tweede boek over de - abstracte, niet concrete - vormgeving, inrichting en de structuur van het politieke bespreekt Dussel kort het onderscheid bij Spinoza van *potentia* en *poder*.²⁸⁹

In deze boeken over de politiek van de bevrijding is bevrijding het elimineren van het kapitalisme geworden. Dussel schrijft niet meer over de lijdende ander, maar over de mens als burger, als politieke *agens*. Deze moet het wereldsysteem overstijgen en zelf het einde van deze kapitalistische, cynische, liberalistische, machistische, eurocentrische en anti-ecologische wereld bevorderen. Dussel pleit voor erkenning van anders-zijn en voor democratie en solidariteit. Maar hij schrijft ook nog over de filosofie van de bevrijding als de noodzakelijke deconstructie van het denken en het vernietigen van de heersende filosofie van het centrum. Het Latijns-Amerikaanse denken kan de realiteit blootleggen die wordt verborgen door de culturele dominantie van het westen. De westerse filosofie is volgens Dussel ontologisch geworden. Hij bedoelt daarmee dat ze niet verder kijkt dan wat er is. Ze heeft geen metafysisch gezichtspunt meer, en daardoor begrijpt ze de werkelijkheid niet. Die werkelijkheid is het feit dat de periferie van de wereld is onderworpen aan het centrum. Maar men kan dat alleen begrijpen vanuit een overstijgend standpunt. Er is een nieuw perspectief en een nieuw discours nodig van de onderdrukten vanuit de filosofie. Net zoals in de theologie van de bevrijding een nieuw perspectief nodig was vanuit de openbaring om de strijd tegen de onderdrukkers te ondersteunen.

Hoe staan deze drie besproken auteurs tegenover de 'verwestersing' van de filosofie in Latijns-Amerika? Ofwel: hoe beantwoorden zij de drie fundamentele vragen naar de identiteit, de universaliteit en de taak van een Latijns-Amerikaanse filosofie? Salazar stelt: de overmacht van de westerse filosofie belemmert de eigen identiteit, dus is de Latijns-Amerikaanse filosofie

²⁸⁹ Dussel (2009), pp. 59-65.

noodzakelijk vervreemd en onderontwikkeld. Ze heeft geen eigen categorieën, geen eigen ideeën en waarden. Zea stelt daar tegenover: het opnemen en assimileren – bewust en naar eigen behoeften - van de westerse filosofie is juist karakteristiek voor de Latijns-Amerikaanse filosofie. De categorieën die de filosofen gebruiken zijn in strikte zin dezelfde, maar de Latijns-Amerikaanse filosofie is gefocust op andere zaken. Ten slotte stelt Dussel vast: de Latijns-Amerikaanse filosofie zit in de periferie, ze is vervreemd. Maar vanuit de periferie kan ze de hele westerse filosofie bekritisseren. Impliciet kan ze ook kritisch assimileren, en ze overstijgt daarmee de westerse filosofie. De Latijns-Amerikaanse filosofie van de bevrijding onthult vanuit het perspectief van de ander nieuwe bevrijdende categorieën. Dit idee ontleent Dussel aan de Griekse en joods-christelijke traditie.

Ook de ‘taak van de filosofie’ wordt door de drie denkers verschillend gezien. Salazar ziet de mogelijkheid van een bewustzijn van de ellendige situatie en van het onthullen van de onderdrukking. Men kan het denken gebruiken om uit de verhulling te komen en om vooroordelen en mythen die vervreemding betekenen op te heffen. Zea wil starten vanuit de situatie van vervreemding - hij komt daarin overeen met Salazar - , maar het bewustzijn van zichzelf moet in haar authentieke momenten de situatie proberen te overstijgen door het authentieke wezen van de mens die ondergewaardeerd werd, te laten zien. Dussel ten slotte wil een filosofie van differentie die de eurocentrische filosofie die de Latijns-Amerikaanse filosofie ontkent, vernietigt. Hij stelt een nieuwe orde voor waarin de Latijns-Amerikaanse mens, of beter de derdewereldmens, wordt ingesloten in plaats van uitgesloten en wordt bevrijd van de overheersende en vervreemdende praxis. Het komt er op aan de filosofie te her-denken vanuit de ander, de arme, de onderdrukte, de leegte, de zinloosheid en de ‘trieste passies’.

De filosofie van de bevrijding begon in Argentinië in 1974 met de publicatie van het eerste boek van Dussel waarin hij deze term introduceerde en er een methode voor schreef.²⁹⁰ Ze breidde zich uit over heel Latijns-Amerika. Maar ze gebruikt volgens Dussel zelf nog de westerse terminologie, zoals het historisch materialisme van Marx dat ook doet. Dussel distantieert zich van de filosofie (als discours) van de bevrijding, ten gunste van de werkelijke bevrijding van de onderdrukking. De meest wezenlijke bevrijding is de sociale bevrijding van de onderdrukkende klasse. De werkelijke filosofie van de bevrijding identificeert zich met de bevrijdende praxis van de onderdrukten. Van de theologie naar de ethiek, naar de filosofie, naar de politiek: het doel was steeds de bevrijding. De meest adequate weg lijkt ook voor Dussel nu de politiek. Zoals Spinoza schrijft: het doel van de politiek is de vrijheid.

2.3. Een joodse bevrijdingsfilosofie?

Enrique Dussel ontmoette Emanuel Levinas in 1972, en zij spraken over ‘de ander’ in de geschiedenis.²⁹¹ Volgens Dussel is ‘de ander’ voor Levinas de witte jood, en is hij zelf een joodse Europeaan. Hij reproduceert daardoor het eeuwenlange koloniale eurocentrische project. Levinas (er)kent de ‘andere anderen’ niet, zegt Dussel. De anderen zijn nu de Palestijnen, de Afro-Amerikanen, de Latinos, de Arabieren. De joodse Europeanen willen niet geïdentificeerd worden met de indianen, of met de Palestijnen. Edward Saïd deelt deze kritiek van Dussel.²⁹² Naast het ‘indianenverhaal’ dat in paragraaf 4.1 staat, komt Slabodsky ook met een mogelijkheid om een Latijns-Amerikaanse joodse bevrijdingstheologie te denken en te praktiseren tegen het koloniale netwerk. Die mogelijkheid biedt het verschijnsel van de Argentijnse Masorti Beweging. In 1983, net na de dictatuur, schreef een Argentijnse rabbi, Léon Klenicki, van de Argentijnse raad voor joden en christenen, en directeur van joods-katholieke relaties, gevestigd in New York,

²⁹⁰ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974; 2e dr., Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1992.

²⁹¹ Dussel (1988); de ontmoeting wordt ook vermeld in: Santiago H. Slabodsky, *Relocating Sinai in Los Andes; Post-colonial specificity toward a Subaltern/Liberationist Judaism*, Waco, Texas, 2003.

²⁹² Edward Saïd, *Freud and the non-European*, New York: Verso, 2002.

een artikel over de bevrijdingstheologie. Daarin uitte hij kritiek op Enrique Dussel, maar ook op de tot dan toe onbekende joodse bevrijdingstheologie. Wie of wat bedoelde hij met die laatste? ²⁹³ Een Noord-Amerikaanse rabbi, Marshall T. Meyer die tegen de oorlog in Vietnam was, emigreerde in 1959 naar Argentinië om zijn dienstplicht in de Verenigde Staten te ontlopen. Tijdens zijn verblijf in Argentinië, dat tot 1985 zou duren, was hij ook actief als religieus activist tegen het militaire regime. Hij bleef pleiten voor mensenrechten en verdedigde en hielp zo veel mogelijk slachtoffers van het regime. Hij was als enige niet-Argentijn na de terugkeer naar de democratie lid van de Commissie van de Waarheid, die moest achterhalen wat er met de tijdens de dictatuur verdwenen personen was gebeurd. Hij had in 1962 het Latijns-Amerikaanse Rabbijnen Seminario opgericht, dat zich in de jaren '70 en '80 ontpopte als een joodse bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika. Er werden en worden rabbi's opgeleid, die het 'conservatieve judaïsme' in Latijns-Amerika en andere landen verbreiden. Conservatief betekent dat men gekeerd is tegen assimilatie, hetgeen de Masorti waar Meyer een vertegenwoordiger van was, als de ergste van de tien plagen beschouwen. De Masorti beweging op zich is niet bepaald een 'bevrijdingstheologie'. Ze hangt weliswaar een andere invulling aan van de joodse wetgeving die wat ruimer is dan de principes van het orthodoxe jodendom, zoals de gelijkschakeling van vrouwen, maar toch heet ze niet voor niets 'conservatief', in tegenstelling tot het liberale jodendom. Masorti is het Hebreeuwse woord voor 'traditioneel'. De Masorti beweging staat in feite tussen orthodox en progressief jodendom in. Het Seminario is het enige niet-orthodox joods academisch centrum in Argentinië. In Argentinië heeft de Masorti Beweging, die in de hele wereld actief is, veel aanhang. Ook in de Verenigde Staten is zij een belangrijke richting. Met wereldwijd 1.500.000 leden geldt de Masorti beweging als de grootste joodse organisatie in de wereld. De Nederlandse beweging van conservatief jodendom heet Masorti Nederland (MN). Momenteel is er één Masorti-gemeente, Almere-Weesp, met een eigen synagoge in Weesp. Masorti Nederland heeft sinds februari 2009 David Soetendorp als rabbijn, de broer van Abraham Soetendorp, die van 1968 tot februari 2008 rabbijn was van de Liberale Joodse Gemeente in Den Haag.

In Argentinië heeft de Masorti beweging eigen joodse scholen, synagoges, een actieve jongerenbeweging, eigen publicaties van boeken en tijdschriften, en bibliotheken. 60 % van de joodse gemeenten in Argentinië was er in 2003 lid van. Meyer beschouwde de profeten van Israël als de eerste bevrijdingstheologen. Hij schrijft in 1987: "Today in Latin America there is a struggle class. As a result of my association with the struggle for Human Right I was denominated the communist or red rabbi... many Jews see themselves involve in a type of a Jewish Liberation Theology, we can support it with the argument that the first liberation theologians were the prophets of Israel."²⁹⁴ Dit artikel verscheen, evenals een aantal andere artikelen van de hand van Meyer tussen 1970 en 1985 in het tijdschrift *Majshavot*, van het door hem opgerichte Latijns-Amerikaanse Rabbijnen Seminario. Binnen de Masorti-beweging neemt Meyer met zijn standpunt een speciale plaats in, misschien te vergeleken met de bevrijdingstheologie in de katholieke kerk. Vanwege zijn affiniteit met denkers als Spinoza, Nietzsche en Marx, kreeg Meyer dan ook de bijnaam van 'rode Rabbi'. Hij stierf in New York in 1993. Net als de bevrijdingstheologie en filosofie van Dussel is Meyer voorstander van een moderne beweging voor bevrijding van onderdrukking voor iedereen. Meyer legitimeert zijn beweging door een herformulering van de Torah, waarin het juiste leven en het juiste handelen, dat betekent 'met één been in de Thora, het andere op straat leven' belangrijk is. Slabodsky wil in zijn eerder genoemde artikel vooral laten zien dat de reden waarom zowel de 'indianenverhalen' als de Masorti van de Meyervariant ontkend en genegeerd worden door het wereldjodendom, relevant is. Net als

²⁹³ Leon Klenicki, 'The Theology of Liberation: A Latin American Jewish Exploration', *American Jewish Archives*, Cincinnati: Hebrew Union College, 1983.

²⁹⁴ Marshall T. Meyer, 'Consideraciones sobre America Latina', *Majshavot*, Buenos Aires: Latin American Rabbinical Seminary, 1987, p. 6.

Dussel's bevrijdingsfilosofie strijdt Meyer tegen elke onderdrukking, van 'alle anderen'. Meyer schreef dan ook over Israël: 'There must be an end to occupied territories if the Jewish soul is to remain intact'.²⁹⁵

²⁹⁵ Richard A. Freund, 'Somos Testigos- We are Witnesses': The Jewish Theology of Liberation of Rabbi Marshall T. Meyer', *Conservative Judaism* 47(1994), 1, 30.

Hoofdstuk 3. Spinoza in Latijns-Amerika en in Argentinië

3.1. Sporen van Spinoza in Latijns-Amerika

In voorgaande paragrafen is de naam van Spinoza slechts een enkele keer gevallen, en is alleen nog maar de historische, politieke, culturele en filosofische achtergrond geschetst van het land waarin nu verder expliciet naar sporen (rastros) en daarna naar het gezicht (rostro) van Spinoza gezocht wordt. Naast de afkomst van zijn familie uit Spanje en Portugal in de 16e en 17e eeuw, en de aanleiding voor zijn ouders om naar Amsterdam te vertrekken, is er maar één fysiek spoor dat naar Latijns-Amerika leidt, en wel naar de Cariben, naar Curaçao. Vanuit Amsterdam vertrokken in de 17e eeuw een aantal Joodse families naar Curaçao, en zo ook Spinoza's zus Riba of Rebecca. Zij was na de dood in 1651 van hun zus Miriam met diens weduwnaar Samuel de Casseres getrouwd, en voedde Miriam's zoon Daniël op met haar en Samuel's drie eigen kinderen. Samuel de Casseres stierf in 1660, 32 jaar oud. Rebecca regelde in 1677 nog samen met Daniel de erfenis van Spinoza. Zij vertrok nadat zowel Daniel als haar dochter Hana getrouwd waren met haar twee jongere zonen naar Curaçao. Zij stierf er op 25 januari 1695 nadat op 10 januari haar zoon Michael de Casseres eveneens aan de gele koorts was gestorven. Ze liggen begraven op de in 1659 op Curaçao ingewijde begraafplaats Beth Haim. Haar andere zoon, Benjamin, die op Curaçao een succesvol zakenman was geworden stierf kort na zijn vrouw Ester, in 1736 en ook zij werden beiden op deze begraafplaats begraven.²⁹⁶

De sporen waarover het in deze paragraaf zal gaan zijn echter niet de fysieke, maar de filosofische. Er zijn sporen van filosofen die Spinoza deelt met de filosofen in Latijns-Amerika in de 17^e eeuw. In die eeuw waren de meeste Latijns-Amerikaanse geestelijken en filosofen geen zuivere Spanjaarden meer, maar creolen, afstammelingen van Spanjaarden, maar zelf geboren in de nieuwe wereld. De filosofen waar zij zich mee bezighielden waren voor een deel dezelfde als die Spinoza las, vanwege hun opleiding, en ook vanwege de taal. Latijn was de taal van alle geleerden, ook aan de universiteiten in de nieuwe wereld. Maar daarnaast deelden zij, de Latijns-Amerikanen en Spinoza in de Hollandse Republiek ook de belangstelling voor bijvoorbeeld de Spaanse scholastici. De denkers waarmee de Latijns-Amerikanen in de 15e en 16e eeuw in de Nieuwe Wereld bekend waren en door wie ze beïnvloed werden, vanwege hun Spaanse of Portugese achtergrond, waren ook aan Spinoza bekend. Bijvoorbeeld Leon Ebreo, die in Peru de Inca Garcilaso de la Vega beïnvloedde.²⁹⁷ Dezelfde nieuwe filosofie en natuurwetenschap in de 17e eeuw heeft zowel denkers in Latijns-Amerika als Spinoza in Nederland beïnvloed.

Maar sporen van Spinoza zelf in de Nieuwe Wereld? De eerste vermelding die is gevonden komt van de Mexicaanse jezuïet Benito Díaz de Gamarra (1745 – 1783). Hij promoveerde aan de universiteit van Pisa in 1767. Hij schreef onder andere *Elementa recentiora philosophiae* (1774), waarin hij de moderne filosofie en wetenschap introduceert, die hij ook in zijn onderwijs gebruikte. Hij bekritiseert de traditionele scholastieke methode, en wil zowel terug naar de patristiek en het neo-platonisme, als vooruit naar een nauwgezette filosofische en

²⁹⁶ Jakob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, herz. herduk Manfred Walther (red.), 2 dln., Stuttgart: Frommann, Holzboog, 2006, dl 1, pp. 202 t/m 206.

Vanaf 1916 liep de begraafplaats Beth Haim op Curaçao veel schade op door de op het terrein gebouwde Shell raffinaderij. In 1939-1941 werden ongeveer 2500 graven gedocumenteerd door Rabbi Isaac S. Emmanuel, en in 1957 werden foto's en teksten in zijn boek *Precious Stones of the Jews of Curaçao. Curaçao Jewry 1656-1957* (New York, 1957) gepubliceerd. Zijn werk werd voortgezet door Charles Gomes Casseres en anderen. In 2001 verscheen een engelstalig gidsje met een beschrijving en foto's van 25 graven op het oudste gedeelte van de begraafplaats, geschreven door Mariëtte Kamphuis, *HistorieCIE*, Rotterdam. Een van de 25 opgenomen graven is het graf van Ribca Spinoza, met een afbeelding van de epitaaf. Haar zoon Michael ligt naast haar begraven.

²⁹⁷ Guy (1997), p. 12.

wetenschappelijke studie. Hij noemt zijn filosofie ‘eclectisch’, en laat zich vooral inspireren door Bacon, Descartes, de Royal Society, Boyle, Malebranche en Gravesande. De ware filosoof onderzoekt alles, maar laat alles vallen wat tegen de rede, tegen de ervaring of tegen de katholieke geloofsdogma’s ingaat, schrijft hij. Hij bekritiseert Spinoza in het deel van de *Elementa* dat over ethiek gaat, die volgens hem de deugden en de plichten moet bestuderen. Hij richt zich dan ook tegen de libertijnen en tegen Spinoza, vanwege diens opvatting dat alles noodzakelijk gebeurt. Díaz de Gamarra kwam herhaaldelijk in moeilijkheden vanwege zijn vernieuwende ideeën, en omdat hij boeken in zijn bezit had die op de index van de katholieke kerk stonden. Maar door zijn contacten met de hogere kringen, zowel wereldlijke als geestelijke, kon zijn werk toch worden gepubliceerd. Hij werd wel twee keer ontslagen als hoogleraar filosofie aan het college Francisco de Sales in México, en week tijdelijk uit naar Europa. Hij publiceerde in 1781 zijn *Errores del entendimiento humano*, dat mede omdat het in het Spaans was geschreven een breed publiek had. Hij geeft daarin een aantal voorschriften (*preceptos*) voor het rationele denken, zoals ‘onderzoek geen zaken die het menselijk verstand te boven gaan, studeer met rede en methode, ga uit van het gemakkelijke en heldere.’ Ook bepleit hij dat men zich wapent tegen vooroordelen en meningen die men heeft meegekregen uit de gewoonten van het gezin, de school of door wat het volk zegt. Hoewel Benito Díaz de Gamarra uiteindelijk toch de rede ondergeschikt maakt aan het katholieke geloof, begint het onderscheid tussen filosofie en theologie zich bij hem wel scherper af te tekenen, evenals bij andere filosofen in deze tijd. De jezuïeten speelden in Latijns-Amerika juist een rol in het verspreiden van de ideeën van de moderne filosofen als Descartes, Leibniz, Locke en Spinoza. Met hen begon een nieuwe manier van denken, die ook leidde tot de ontwikkeling van een nationaal bewustzijn, tot denken over sociaal welzijn, over ander onderwijs en over politiek gezag. Zo leidden de moderne filosofie en de moderne wetenschap tot een revolutionaire geest en tot nationalistische gevoelens. Veel denkers hebben die ideeën ook in praktijk gebracht in politieke functies en in het aanvoeren van bevrijdingsbewegingen en opstanden. Simón Bolívar is er het meest bekende voorbeeld van.

De 18e eeuw was zo ook in Latijns-Amerika de eeuw van de Verlichting. Niet alleen filosofisch en cultureel, maar ook vanwege de strijd om politieke onafhankelijkheid in veel landen.²⁹⁸ Maar zonder een industriële revolutie in het economische domein, en zonder een ingrijpende politieke omwenteling, zoals de Franse revolutie. De moderne wetenschap en filosofie komen steeds meer te staan tegenover het scholastieke en dogmatische denken, dat echter in de koloniën langer stand heeft gehouden dan in Europa. De eerste leken-onderwijsinstellingen ontstaan, zoals de Escuela de Cirugia in México in 1768, en de Escuela de Nautica in 1799 in Buenos Aires. Dat gebeurde niet toevallig op terreinen waar de moderne wetenschap kon worden toegepast. Het academische filosofieonderwijs in Latijns-Amerika blijft echter nog lang gedomineerd door de katholieke geloofsleer en het (neo-)thomisme. Spinoza komt in de 18^e en 19^e eeuw nauwelijks voor in de filosofie in Argentinië. Dat was in Europa en dus ook in Nederland eigenlijk hetzelfde. Zoals in de inleiding al is gezegd was er in Duitsland een opleving van de belangstelling voor Spinoza aan het einde van de 18^e eeuw, met de *Pantheismusstreit*.²⁹⁹ In Nederland kwam de belangstelling vanuit vrijdenkers, vrijmetselaars, dichters, socialisten en anderen in de door Siebe Thissen bescheven periode vanaf 1850.³⁰⁰

Spinoza komt in de 20^e eeuw in Latijns-Amerika voor bij de ruimdenkende katholieke denker, jurist en politicus Victor Andrés Belaúnde (1883–1966), onder andere hoogleraar en vicerector aan de Universidad Católica in Peru. Hij is vooral bekend door zijn *La síntesis viviente* (1951), waaruit zijn bekendheid met Spinoza, Pascal en Kant blijkt. Hij laat in dat werk zien dat zowel Spinoza als Kant een waardevolle bijdrage kunnen leveren aan het thomisme. In zijn jeugd was Belaúnde uitsluitend met filosofie bezig, onder invloed van Miguel de Unamuno, die hem

²⁹⁸ Alberto Saladino García, *Libros científicos del Siglo XVIII Latinoamericano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998.

²⁹⁹ Jacobi, (1785), Hamburg; Meiner (2000), p. VII-XI.

³⁰⁰ Thissen (2000).

aanvankelijk tot een Bergsoniaans vitalisme bracht waardoor hij zich van het positivisme verwijderde. Hij had dat laatste nog in zijn proefschrift *La filosofía del derecho y el método positivo* (1904) verdedigd. In 1911 en 1912 las Belaúnde op aanraden van De Unamuno *La Evolución Creadora* van Bergson. Daarna hernam hij zijn studie van Pascal en Spinoza, die leidde tot de publicatie van zijn essays *Spinoza* (1919) en *Pascal* (1920). Spinoza en Pascal zijn voor hem de scheppers van twee heel bepaalde filosofieën. Spinoza is de filosoof van de gemoedsrust en Pascal van de onrust. Twee tegengestelde geesteshoudingen, die echter allebei leiden tot een intuïtieve kennis van het goddelijke principe.³⁰¹ In 1940 verscheen van Belaúnde een artikel *La filosofía de Espinosa* in een Peruaans tijdschrift.³⁰²

In Brazilië geeft de bergsoniaan Raimundo de Farias Brito (1865–1917) eveneens een neo-spirituele kritiek op het alom aanwezige positivisme in het begin van de 20^e eeuw. Hij komt in zijn *O mundo interior* (1914) bij een pantheïsme uit. Hij haalt, naast Meister Eckhart, Spinoza als bondgenoot aan, hoewel hij zijn determinisme verwerpt. ‘De wereld is een intellectuele activiteit, want ze is God in zijn denkactiviteit en niets meer; wij mensen, in zoverre wij elementen zijn van het mechanisme van de wereld, zijn we ook deel van het denken van God, en zijn we, bijgevolg, in de meest strikte betekenis van het woord, goddelijke schepselen.’³⁰³ Farias Brito ziet de wil als bron van egoïsme, en raadt daarom aan, zoals Spinoza volgens hem ook doet, haar te reduceren tot puur intellect.

In het kader van dit onderzoek beperk ik mij verder tot Argentinië, en laat ik de andere landen in Latijns-Amerika buiten beschouwing. Afgezien van het feit dat een specifieke Argentijnse Spinozareceptie mijn startpunt was, is het ook het land in Latijns-Amerika waar het meeste op dat gebied gebeurt en wordt gepubliceerd. In Mexico is nauwelijks sprake van Spinozaonderzoek- en publicaties. In Chili houdt Humberto Giannini zich bezig met Spinoza. Het departement filosofie van de Universiteit van Chili, waaraan hij is verbonden, heeft contact met de Université Paris VIII en de CERPHI de l’Ecole Normale Supérieure de Fontenay/Saint Cloud. In 1995 hebben zij gezamenlijk een Spinozacongres georganiseerd in Santiago de Chile.³⁰⁴

In Brazilië concentreert het Spinozaonderzoek zich tot de kring rond Marilena Chaui (1941), die nauwe banden onderhoudt met de Argentijnse Spinozagroep in Córdoba. Zij wordt in dat verband in deel III even genoemd. Zij is in het huidige Spinozaonderzoek vanuit Latijns-Amerika in Europa bekend, meer nog dan de Argentijnse filosofen waar ik me verder op richt. Waarschijnlijk is die bekendheid in Europa mede te danken aan haar studie en promotie in Parijs. Van haar werk zijn tot nog toe geen vertalingen in Europa gepubliceerd. Ze doceert filosofie aan de universiteit van Sao Paulo. Vanaf 1968 houdt Chaui zich bezig met de studie van Spinoza. Zij deed in Parijs onderzoek bij Victor Goldschmidt, hetgeen resulteerde in haar proefschrift over Merleau-Ponty (1971). Ze is in Brazilië ook politiek actief in de arbeiderspartij, in de strijd voor burgerrechten en tegen alle onderdrukking. In 2002 kreeg ze een eredoctoraat aan de Universiteit Paris VIII, Saint-Denis. In Argentinië zijn een paar werken van haar vertaald. In 2007 nam zij deel aan het derde Spinoza Coloquio in Córdoba, Argentinië. Elk jaar nemen meer jonge Braziliaanse filosofen die met Spinozaonderzoek bezig zijn aan deze Coloquios deel. In hoofdstuk 3 van deel III kom ik hier op terug. In *La filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx*, samengesteld door Atilio A. Boron, is van Marilena Chaui een hoofdstuk opgenomen met de titel *Spinoza: poder y libertad*.³⁰⁵ Recent is de Argentijnse uitgave van vijf essays van Chaui (1979-1996)

³⁰¹ Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima: Francisco Moncloa, 1965, dl. I, pp. 202-213.

³⁰² Victor Andres Belaúnde, ‘La filosofía de Espinosa’, *Mercurio Peruano, Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras* (Lima) 22(1941), 123-139.

³⁰³ Guy (1989), p. 128.

³⁰⁴ Humberto Giannini, Pierre-François Moreau en Patrice Vermeren (red.), *Spinoza et la politique*, Paris: L’Harmattan, 1997.

³⁰⁵ Boron (2000), pp. 111-142.

onder de titel *Política en Spinoza*, met een voorwoord van Diego Tatián.³⁰⁶ Net als de Argentijnse filosofen die later besproken worden, waaronder met name Diego Tatián, legt Chaui een relatie tussen de filosofie van de passies en de politieke filosofie van Spinoza. In haar *Espinosa - uma filosofia da liberdade* schetst ze Spinoza als een tijdgenoot, die nog steeds bijdraagt aan het begrijpen van de oorzaak van de eigen passies en zo aan het vrij komen van vooroordelen en bijgeloof.³⁰⁷ De vrijheid van de 'trieste passies' maakt sterk naar geest en lichaam en bevordert het vrije samenleven in een politieke gemeenschap, de ware democratie, met eigen regels waarin men zich herkent.

3.2. Sporen van Spinoza in Argentinië

Twee eeuwen stilte en vergetelheid wat Spinoza betreft in Europa, tenminste in Spanje, schrijft de Spaanse Spinozaonderzoeker Atilano Domínguez. 'Na twee eeuwen van bijna totale vergetelheid of stilte, was de omgeving van culturele vernieuwing, door het krausisme aan het eind van de vorige eeuw, gunstig voor de eerste vertalingen van Spinoza in onze taal: het *Tratado teológico-político* (Reus, 1878) en de *Ética* (M. Machado, 1913). Na een lange onderbreking, verschijnen in Argentinië de monumentale monografie van L. Dujovne over het leven, het werk, de tijd en de invloed van de beroemde joodse filosoof (1941-5, 4 delen) en twee nieuwe vertalingen, beiden van Oscar Cohan: het *Tratado de la reforma del entendimiento* (1944) en het *Epistolario* (1950)'.³⁰⁸ Aan het einde van de 19e eeuw verandert het culturele en filosofische klimaat. In Spanje, anders dan in Duitsland en Nederland gebeurt dat zoals Domínguez schrijft door de invloed van het Krausisme, dat een culturele vernieuwing op gang heeft gebracht. In Spanje verschijnen de genoemde eerste twee vertalingen van respectievelijk Spinoza's *Theologisch-politiek traktaat* en van de *Ethica*, die we later ook in Argentijnse uitgaven tegenkomen.³⁰⁹ Daarna verschijnt er echter in Spanje alleen in 1966 nog een vertaling van het *Politiek traktaat* en komt pas vanaf 1974 de stroom monografieën en vertalingen werkelijk op gang.³¹⁰

In Argentinië lijkt de tijd van stilte minder lang. Diego Tatián komt in deze en in de volgende paragraaf aan de orde als geschiedschrijver. Hij heeft namelijk in verschillende publicaties een historisch overzicht gegeven van Spinoza in Argentinië waarvan ik een dankbaar gebruik maak. In zijn *Spinoza y el amor del mundo* beschrijft hij een 'rastro de aire' (een luchtspoor) van een aantal manieren van lezen (*lecturas*) van Spinoza in Argentinië.³¹¹ Spinoza heeft altijd zowel aanhangers als tegenstanders gehad uit diverse en ook uit onverwachte hoeken. Tatián citeert Heine, die in 1840 schrijft dat de politieke revolutie die in die jaren in Duitsland in aantocht is en steunt op de principes van het Franse materialisme, van de kant van de pantheïsten geen tegenstand maar goede steun kan verwachten. De Duitse revolutionairen onderscheiden zich van de Fransen doordat ze voor goddelijke rechten strijden in plaats van voor mensenrechten. Het pantheïsme is de geheime religie van Duitsland. Volgens Heine hadden de Duitse schrijvers van de Romantiek dat al voorzien toen ze zich meer dan 50 jaar daarvoor tegen Spinoza keerden. Hij rekent Jacobi ook onder hen, die weliswaar gefascineerd was door Spinoza, maar toch tegen hem was. Heine noemt Jacobi reactionair en ontaard. Een citaat: 'Die vrome gevoelige haat van de kleine Jacobi tegen de grote Spinoza tart elke beschrijving.'³¹² Wat Heine

³⁰⁶ Marilena Chaui, *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla, 2004.

³⁰⁷ Marilena Chaui, *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, Sao Paulo: Moderna, 1995.

³⁰⁸ *Studia Spinozana* 4(1998), 408.

³⁰⁹ *Obras filosóficas. I- TTP*, vert. door Emilio Reus Bahamonde, Madrid: Biblioteca Perojo, 1878.

Ética, vert. door Manuel Machado, Paris: Garnier, 1913.

³¹⁰ *Tratado político*, vert. door Enrique Tierno Galvan, Madrid: Tecnos, 1966.

Ética, vert. door Vidal Peña García, Madrid: Ed. Nacional, 1975.

³¹¹ Tatián (2004), p. 119 e.v.

³¹² Heinrich Heine, *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Ditzingen: Reclam, 1982. Ned. vert.: Religie en filosofie in Duitsland. Amsterdam: Arbeiderspers, 1964, p. 65.

schrijft over het afwijzen van Spinoza slaat niet alleen op een radicale spinozistische traditie, maar ook op een volksspinozisme van nauwelijks geschoolde mensen als handwerkslieden en dienstmeisjes. Deze aantrekkingskracht is des te meer opmerkelijk omdat Spinoza's filosofie – ook of juist – door filosofen vaak technisch en moeilijk wordt gevonden. Tatián verwijst naar de roman van Bernard Malamud, *The fixer*, waaruit ook Deleuze in *Spinoza: Filosofía práctica* citeert.³¹³ 'Ik heb niet alles begrepen, dat heb ik u al gezegd, maar wanneer men het over zulke dingen heeft, lijkt het alsof je op een bezem van een heks rijdt. Ik was niet meer dezelfde mens...Ik denk dat zijn filosofie vooral betekent dat Spinoza van zichzelf een vrij mens wilde maken – zo vrij mogelijk, als je rekening houdt met zijn filosofie, als u begrijpt wat ik bedoel – en dat door zijn gedachten tot het einde door te trekken, en alle elementen onderling met elkaar te verbinden, als Uwe Hoogheid mij dit gezwam wilt vergeven.'³¹⁴ Juist dit populaire spinozisme was heel belangrijk om het in de tijd na Spinoza's dood te verbreiden. Emilia Giancotti refereert aan de Middelburgse schoenmaker Marinus Booms die in 1714 werd veroordeeld omdat hij 'verschrikkelijke dwalingen' aanhing die hij aan Spinoza ontleende en aan Van Hattem.³¹⁵ Booms werd uit de stad verdreven, evenals in 1726 ook zijn huishoudster, om dezelfde reden. Spinoza's ideeën werden na zijn dood – vaak aangepast aan het begrip van het volk – ook mondeling doorgegeven en circuleren nog wel in arbeiderskringen in Amsterdam. Persoonlijk ken ik inderdaad minstens één spinozistische stukadoor in Amsterdam, en één Spinoza lezende schoenmaker in Latijns-Amerika. Ook Tatián signaleert, net als Dominguez, dat er na de 17^e eeuw een tijd lang niets of weinig over Spinoza te lezen is, tot in de 20^e eeuw. Van die 20^e eeuw vraagt Tatián zich af of er ook een spinozistische traditie in Argentinië bestaat. Circuleren zijn ideeën, onder filosofen en intellectuelen, of onder het volk, in de Argentijnse cultuurgeschiedenis? Het gaat Tatián in zijn speurtocht niet om een Spinoza-receptie, maar om een 'luchtspoor', in de politiek, in de literatuur en in de filosofie. Er is zowel een academisch als een volks spoor.³¹⁶

In het themanummer van *La Biblioteca*, tijdschrift van de Nationale Bibliotheek in Buenos Aires, *Bestaat er een Argentijnse filosofie?* is een bijdrage van Diego Tatián opgenomen waarin hij de vraag stelt of er een Argentijns spinozisme bestaat. Deze vraag is te vergelijken met de vraag die in een vorige paragraaf is besproken: bestaat er een specifiek Latijns-Amerikaanse of een typisch Argentijnse filosofie? En zo ja, wat is die, wat is de identiteit ervan? Tatián was gevraagd te schrijven over Spinoza in Argentinië op de manier zoals ik in het begin van dit deel heb geschreven over 'de westerse filosofie in Latijns-Amerika'. Hij onderscheidt terecht: er waren en zijn mensen die zich met Spinoza hebben bezig gehouden en houden, en over hem hebben geschreven. Er zijn waarschijnlijk ook spinozisten in Argentinië geweest, en misschien zijn ze er nog. Maar bestaat er ook een Argentijns spinozisme? Tatián beantwoordt die vraag naar het bestaan van een Argentijns spinozisme eigenlijk niet, noch de vraag naar de identiteit ervan. Het is de vraag die ik uiteindelijk in deze studie wil proberen te beantwoorden. Wat Tatián doet is zonder interpretatie en zonder commentaar laten zien hoe een aantal Argentijnse intellectuelen en filosofen zich hebben uitgelaten over Spinoza. In West-Europa kennen we ze ook, en de meeste Spinozaonderzoekers kennen de uitspraken van Hegel, Goethe, Heine, Novalis, Lessing, Flaubert, Einstein, Freud en anderen. Zie hier de Argentijnse variant. Tatián zet ze achter elkaar, het is zijn selectie, maar toch een geschiedenis die zich aftekent, als een 'er was eens...', maar niet meer.

³¹³ Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001, p 9.

³¹⁴ Bernard Malamud, *De fixer*. 1966 (ook bekend onder de titel: De man van Kiev) Amsterdam: Meulenhoff, 1981.

³¹⁵ Emilia Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma: Reuniti, 1991, pp. 83-85.

³¹⁶ Diego Tatián (2004);

Diego Tatián, 'Spinoza, pasajes Argentinos', *La Biblioteca*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional 2-3(2005), pp. 109-119.

De vragen die ik mij in dit kader had gesteld, worden door Tatián grotendeels beantwoord. Hoe is het begonnen? Hoe kwamen de opvattingen van Spinoza in Argentinië, en hoe werden zijn werken bekend?

Het eerste spoor is te vinden in het werk van ‘die andere Benito’, pater Benito Feijoo, geboren in Galicië in 1676, een paar maanden voor Spinoza in Den Haag stierf. Hij is nooit buiten Spanje geweest en kwam zelfs niet of nauwelijks buiten het jezuïetenklooster in Oviedo. Hij hield zich bezig met de oude filosofie en de nieuwe filosofie. En vooral ook met alle nieuwigheden en strijdpunten waar de Europese intelligentsia in de 18e eeuw zich druk over maakte. Hij is een vertegenwoordiger van de Spaanse Verlichting (*la Ilustración*) in de 18e eeuw. Feijoo schreef niet in het Latijn, maar in toegankelijk Spaans in een literaire stijl met humor en ironie. De inhoud is diepzinnig, zijn gedachtegang is analytisch en logisch. Zijn doel is dan ook in Spanje ‘aan beide kanten van de oceaan’ alle vooroordelen en misvattingen te ontmaskeren.³¹⁷ Hij publiceerde tussen 1732 en 1741 acht delen van zijn *Teatro crítico Universal* en daarna vijf delen *Cartas eruditas y curiosas*. Het laatste deel daarvan verscheen in 1760, toen hij 84 jaar was. Hij was ondertussen een levende legende geworden, vooral in de Nieuwe Wereld. Hij stierf in 1764. Er waren toen al vijftien drukken van zijn werken gepubliceerd. Ze waren aanwezig in alle bibliotheken in Spanje en ook in heel Latijns-Amerika. Ook waren er vertalingen in het Frans, Engels, Italiaans en Portugees verschenen. Daarnaast waren er honderden werken van zijn voor- en tegenstanders uitgegeven. Hij had kortom een enorme invloed in het verbreiden van allerlei nieuwe opvattingen in wetenschap en filosofie, waaronder ook die van Descartes en Spinoza. Hoewel Benito Feijoo dus voor de bekendheid met Spinoza in andere delen van Latijns-Amerika heeft gezorgd, bespreek ik hem hier als waarschijnlijk ook de eerste bron voor Spinoza in Argentinië. Zo wordt hij in elk geval door de Argentijnse filosofen Ezequiel de Olaso en Diego Tatián beschreven.³¹⁸ Bovendien was geografisch en cultureel de monding van de Rio Plata waar Buenos Aires is ontstaan, ook de eerste en belangrijkste toegangspoort voor al het nieuwe.³¹⁹ De werken van Feijoo waren de meest populaire geschriften in het gebied van de Rio de la Plata in de 18e eeuw.

Hoe kwam Feijoo aan zijn kennis van Spinoza’s opvattingen? En wat schrijft hij over Spinoza? Wat opvalt is dat hij het opneemt voor Spinoza. Daarnaast zijn een aantal van zijn eigen uitspraken wanneer hij schrijft over de verhouding van filosofie en theologie zuiver spinozistisch. Vanwege de slechte naam van Spinoza en de zeldzaamheid van zijn boeken in Spanje tot in het begin van de 19e eeuw, moeten Spinoza’s naam en ideeën via een omweg bij hem zijn gekomen. Waarschijnlijk was de belangrijkste bron van Padre Feijoo de *Dictionnaire historique et critique* van Pierre Bayle (1697), die over Spinoza als ‘deugdzame atheïst’ schrijft.³²⁰ In zijn tekst *Guerras filosóficas*, in deel II van *Teatro crítico Universal* behandelt Feijoo Spinoza. Hij neemt de biografische gegevens over van Pierre Bayle en gaat dan het ‘atheïsme’ van Spinoza analyseren. Daarbij neemt hij het op voor het cartesianisme - waar hij het om andere redenen niet mee eens is - door te zeggen dat Spinoza weliswaar atheïst was en cartesiaan maar dat het één niet dóór het ander kwam. Dus valt Descartes niets te verwijten, net zo min als het Aristoteles te verwijten is dat

³¹⁷ Fernando Bahr, ‘Bayle, Feijoo, la Ilustración y el mundo hispánico’. In: Fernando Bahr e.a. (red.), *El libro en el protopaís (1536-1810)*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2005.

³¹⁸ Tatián (2004), p. 127 e.v.

Ezequiel De Olaso, ‘Spinoza y nosotros’. In: *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 179-198.

Idem, *El Padre Rejoo y Domingo Sarmiento*, Bogota: Eco, 1975.

³¹⁹ Guillermo Furlong Cardiff, S.J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*. Buenos Aires: Kraff, 1947.

³²⁰ Fernando Bahr, ‘Feijoo y la historia crítica; O como aprovechar y corregir a Pierre Bayle’, *Bibilographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales* (Buenos Aires), 1(2004), 1: www.bibnal.edu.ar/Revistavirtual

c.f. Charles Staubach, ‘The influence of Pierre Bayle on Feijoo’. *Hispania*, (Stanford, Californië) 22(1939), 79-92.

Vanini, een Italiaanse volgeling van zijn commentator Averroës, die in 1619 in Toulouse werd verbrand, een atheïst was. Maar met Spinoza is volgens hem ook niets mis. Atheïst zijn is geen belemmering om een goed mens te zijn. ‘De beroemde atheïst Benito Espinosa leefde altijd teruggetrokken, en was altijd bezig met zijn studie of met het fabriceren van telescopen en microscopen; een sober, ingetogen en vreedzaam mens’.³²¹ Spinoza maakte dus geen slechte entree in Argentinië, en kwam – als het zo gegaan is – via de populaire werken van Feijoo ook meteen in een niet academisch circuit terecht.

Feijoo gaat echter verder dan het verdedigen van Spinoza. Hij geeft ook een aantal argumenten om de weerstand tegen de nieuwe filosofie en wetenschap in het algemeen weg te nemen. Nieuw is niet identiek met gevaarlijk; het kan juist gevaarlijk zijn het nieuwe uit te sluiten. Het is zinloos de wetenschap een halt toe te willen roepen. Alleen wat niet kán veranderen, verandert niet. Ofwel zoals Spinoza schrijft: ‘De natuurwet verbiedt alleen wat niemand kan doen’. Ook Feijoo’s opvatting van god doet aan Spinoza denken. Een volmaakte god kan geen inferieure zaken scheppen. God bevat alle perfecties van alle zaken en produceert ze. ‘Buiten God is er niets; of, alles wat men zich kan voorstellen buiten God is niets’.³²² Spinoza schrijft in de *Ethica*: ‘Al wat is, is in God en niets is zonder God bestaanbaar noch denkbaar.’³²³ Feijoo is sceptisch wat de macht van de rede betreft en relateert de plaats van de mens in het universum. De mens is een druppel in de oceaan. Feijoo spreekt zichzelf soms tegen. Hij moet immers kiezen tussen de traditionele theologie of Spinoza. En hij is zich bewust van het gevaar. ‘Zijn alle dingen dan in God en is God dan zoals zij zijn? Helemaal niet! Dat zou betekenen dat ik, minstens indirect, in het monstrueuze dogma van de onvrome Benito Espinosa verval’.³²⁴ Meer uitgesproken en consequent is Feijoo wanneer hij alle vooroordelen, bijgeloof en de macht van de politieke en kerkelijke heersers veroordeelt, omdat zij met geweld hun opvattingen willen opleggen. Net zoals Spinoza in het *TTP* maakt hij onderscheid tussen theologie en filosofie, tussen bijgeloof en ware religie, en tussen ‘verhalen’ en vooroordelen en zelf kritisch nadenken. Het verlangen om te begrijpen en om te kennen komt overal in Feijoo’s werk naar voren. Hij worstelt daarom met de opvatting dat de filosofie ‘dienstmaagd van de theologie’ is. Hij ziet dat de theologen hun politieke macht over het volk misbruiken. Hij is in dat opzicht modern, wat ook blijkt uit zijn pleidooi voor tolerant zijn met en respect hebben voor andere rassen, voor etnische minderheden en voor vrouwen. Guillermo Ricca vergelijkt Feijoo in een artikel dan ook met Spinoza als een radicale verlichter, exponent van de moderniteit, die zich bezig houdt met het probleem van de politieke theologie. Dat hij daar niet uitkomt, noemt Ricca het ‘intellectuele drama’ van Feijoo als persoon en van de Spaanse Verlichting als cultuurverschijnsel.³²⁵ Spinoza was ook bekend bij de jezuïeten en franciscanen die filosofie doceerden aan de universiteiten, al worden zijn naam en zijn filosofie slechts kort in overzichten vermeld. Hij wordt in elk geval door hen ook niet bestreden. Twee voorbeelden hiervan zijn van docenten aan de Nationale Universiteit van Córdoba, Argentinië. De universiteit van Córdoba was in 1664 door de jezuïeten gesticht en werd een eeuw later door de franciscanen overgenomen. José Rufo was een van de laatste jezuïeten, die in 1766 een cursus metafysica gaf, en de franciscaan Fray Elías del Carmen Pereyra was een van de eerste franciscanen die in 1784 een cursus fysica gaf. Van beiden is een collegedictaat van een student bewaard gebleven waarin incidentele verwijzingen naar Spinoza staan.³²⁶ Een eeuw later in 1873 komt Spinoza voor in een college logica van

³²¹ De Olaso (1976).

³²² Benito Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas*. In: *Obras escogidas de Padre Feijoo*, Madrid: Atlas, 1952, deel V, 2, 87.

³²³ *Ethica* I, st. 15.

³²⁴ Benito Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas*. In: *Obras escogidas de Padre Feijoo*, Madrid: Atlas, 1952, deel V, 1, 65.

³²⁵ Guillermo Ricca, ‘Ilustración radical y drama intelectual; Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno’. *A Parte Rei; Revista de Filosofía* 55 (2008). <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

³²⁶ Tatián (2004), pp. 128-129.

Chorroarín aan het Real Colegio de San Carlos in Buenos Aires, in een gedeelte dat gaat over ‘*Het scepticisme en de reden voor de twijfel*’. Spinoza wordt daar in één adem genoemd met Daniel Huet, Pierre Bayle - ‘een zeer gevaarlijk scepticus van deze eeuw’ - , Hobbes en anderen.³²⁷ Door katholieke filosofen in die tijd werd Spinoza vaker genoemd als scepticus, omdat hij hoorde bij degenen die niet in ‘de’ christelijke waarheid geloofden.³²⁸

Lisandro de la Torre, geboren in 1868, was radicaal revolutionair rond 1890 en tevens jurist, advocaat, gedeputeerde en journalist. Hij richtte in 1914 de Democratische Progressieve Partij (PDP) op, een partij van en voor kleine veehouders en kleinburgerlijke liberale intellectuelen. Deze partij was radicaal, socialistisch, vóór de scheiding van kerk en staat en de nationale rijkdom, en tegen de Engelse monopolies, de conservatieve grootgrondbezitters, de kerk en het leger. Nadat in 1937 de reactionaire oligarchie weer aan de macht was gekomen en een politieke vriend van De la Torre was vermoord - nota bene bij een aanslag die voor hem was bedoeld - nam hij gedesillusioneerd ontslag als gedeputeerde in het Nationaal Congres, waarvan hij vanaf 1912 lid was. Hij ging zich aan zijn oude liefde, de filosofie wijden. In die tijd gaf hij zijn befaamde lezingen in het Colegio Libre de Estudios Superiores. Hij was schuw, misantropisch en verbitterd, maar toen hij begon te spreken kwam hij los, tegen de kerk, de priesters en het fanatisme. Hij was in de grond liberaal en een individualist, atheïst en anti-imperialist. Twee lezingen van Lisandro de la Torre (*Intermedio filosófico* en *La cuestión social y los cristianos sociales*) zijn beroemd geworden in Argentinië, omdat daardoor een polemiek met ene Monseigneur Franceschi losbrandde. Deze polemiek haalde de landelijke pers. Het antwoord van Franceschi op de tweede lezing werd eerst gepubliceerd.³²⁹ Daarna reageerde Lisandro de la Torre in twee landelijke dagbladen, respectievelijk in *El Diario* en *La Vanguardia*, met een aantal bijdragen onder de titel: *La cuestión social y su cura*. Zijn hele polemiek met Mgr. Franceschi is later, in 1976, als boek uitgegeven. Tatián noemt de lezing van Lisandro de la Torre een fundamentele tekst, een klein ‘Argentijns Theologisch-politiek traktaat’. Het was een politieke spinozistische tekst, en een belangrijk intellectueel gebeuren in Argentinië, een duidelijk hoogtepunt in het politieke spoor van Spinoza in Argentinië. De la Torre noemt Spinoza’s filosofie een pantheïsme omdat Spinoza’s god gelijk is aan de substantie, waarvan de modi manifestaties zijn. Hij stelt dit pantheïsme tegenover de orthodoxe theologie, die het pantheïsme als atheïsme beschouwt. De substantie vraagt geen verering, en straft ook niet. De la Torre laat zien hoe de theologie politiek wordt gebruikt, door middel van bijgeloof, angst, dreiging, profetie en de macht van de clerus. Hij laat de onderlinge verstrengeling zien van openbaringsgodsdiensten, theocratie en onderdrukking van de vrijheid van denken. Hij stelt een schepper met zijn schepping tegenover een universum zonder architect. god heeft geen begin, en het universum ook niet. ‘Het Universum en God zijn dezelfde [...] zoals in de bewonderenswaardige pantheïstische definitie van Spinoza: “Tussen God en de Wereld is er slechts een verschil in gezichtspunt”. De kleinheid van de mens in het universum, die toch probeert het raadsel van het leven te ontcijferen’.³³⁰ De positieve religies zijn een karikatuur van het goddelijke, god is overal, behalve op de altaren. De la Torre zegt geen atheïst te zijn en ook niet uit haat tegen de kerk te spreken, zoals Mgr. Franceschi hem verwijt. Hij vergelijkt de bijbelteksten met heilige Indiase teksten, en laat op dezelfde manier als Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat* zien hoe de Bijbel te interpreteren is op een hermeneutische materialistische manier. Hij ontkent wel - anders dan Spinoza - elk moreel nut van religie. Hij stelt het idee van beloning en straf voor deugd en ondeugd aan de kaak. Volgens hem blijft de angst en ook de onjuiste kijk op de werkelijkheid bestaan, dus is er geen sprake van een ‘heil voor de eenvoudigen van geest’ via de religie. Hij haalt daar de brief van Spinoza aan

³²⁷ Idem, p. 129.

³²⁸ Leiser Madanes, ‘*Spinoza y los escepticismos*’. In: Julián Carvajal en María Luisa De la Cámara (red.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Ed. de la Universidad de Castilla-la Mancha, 2008, pp. 221-243.

³²⁹ *El Criterio*, 26 augustus 1937.

³³⁰ Lisandro De la Torre, *Intermedio filosófico; La cuestión social y los cristianos sociales; La cuestión social y un cura*, Buenos Aires: Hemisferio, 1976.

Ostens voor aan, waarin Spinoza schrijft dat wie uit angst iets doet of laat, is als een slaaf.³³¹ Degenen die uit angst iets nalaten wat ze eigenlijk wel willen doen, denken dat anderen, die volgens hen die angst niet hebben - omdat ze bijvoorbeeld niet in een hiernamaals geloven - , datgene wat ze willen ook zullen doen. Er liggen twee aannames over anderen - op grond van hoe iemand zelf is - aan deze drogreden ten grondslag. Ook in *Ethica V*, stelling 41, sch. over 'het gewone volk', schrijft Spinoza dat de meeste mensen weliswaar zo redeneren, maar dat dit toch 'zo ongerijmd is dat het nauwelijks verdient ter sprake te worden gebracht'. De laatste zinnen van *Ethica V*, st. 42, ten slotte, gaan over de mogelijkheid van een andere weg, die even moeilijk als zeldzaam is. Het 'bij machte zijn onze lusten te beheersen' omdat op het moment zelf deugd als zielskracht en gelukzaligheid samenvallen. Er is dan geen sprake van angst, noch van afzien, noch van ervaren belemmeringen. Maar dan gaat het wel over de wijze en de derde soort van kennis.

Matheron heeft later in zijn boek *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* betoogd dat het ware en authentieke 'grote geloof' wel degelijk een weg is naar geluk, omdat ze niet gepaard gaat met de neveneffecten van angst, noch van het idee van dwang, afzien en onderdrukken.³³² Het geluk ofwel het goede gevoel ligt daarbij al in het moment zelf van doen en laten. Het enige verschil blijft dat er geen sprake is van de derde soort van kennis, van inzicht en waarheid, maar van 'morele zekerheid', zoals Spinoza in de *TTP* beschrijft. Het gaat hier dus om het hoogste niveau van geloof dat iemand kan bereiken, niet meer om de oppervlakkige berekenende vorm die Spinoza inderdaad beschrijft. Lisandro de la Torre heeft, als hij het nut van religie ontkent, kennelijk altijd die vorm voor ogen die met angst en hoop, geestelijke onrust en berekening gepaard gaat. 'Het is niet genoeg voor de katholieken, als een morele rem, een idee van plicht te hebben; ze hebben het nodig dat hun goede handelingen of hun goede gedrag in een eeuwig leven beloond wordt. Zonder dat zouden ze niet goed of rechtvaardig zijn[...] De rechtvaardigheid die geen rekening houdt met toekomstige beloning geeft blijk van een moreel en mentaal niveau, dat superieur is aan het niveau van hen die een eeuwige gelukzaligheid denken te kopen met offers en gebeden uit eigenbelang. Het religieuze geloof dat gebaseerd is op de idee 'geef opdat je gegeven wordt' leidt tot farizeïsme, tot een een onoprecht redmiddel vanuit de religiositeit, zoals de hypocrisie een onoprecht hulpmiddel is van de deugd'.³³³ Het meest polemisch is Lisandro de la Torre echter in zijn pleidooi voor de vrijheid van denken en voor de natuurlijke kennis tegenover de openbaring. Hij bekritiseert de clerus als een eeuwige bondgenoot van het despotisme. Hij keert zich vooral tegen de kerk en tegen de priesters. Hij noemt de laatsten de 'klerikale maffia', die zich met haar bovennatuurlijke leugen aan de kant schaaft van de 'reactionaire regeringen, en tezamen de vrijheid van denken en onderwijzen aanvalt, zodat de kerk een kanker wordt in het binnenste van de maatschappij'. Zijn stellingname overschrijdt het strikt filosofische, en wil een politieke verandering in het land bewerkstelligen, zoals hij eerder met zijn politieke partij en als gedeputeerde ook probeerde. Hij ziet daarbij de 'religie van de angst' als een obstakel waarin de politieke en kerkelijke hiërarchie elkaar ondersteunen, omdat de onwetendheid een voorwaarde is om de macht te kunnen behouden. Lisandro de la Torre beroofde zich op 5 januari 1939 van het leven.

Francisco Romero (1891- 1962), een student van Alejandro Korn - die in de volgende paragraaf aan de orde komt - werd zijn opvolger op de leerstoel metafysica, en behandelt Spinoza vooral als een 17^e eeuwse rationalist zoals Leibniz en Descartes in zijn boeken over de geschiedenis van de moderne filosofie.³³⁴ Toch kent hij Spinoza een religieus temperament toe, vanwege zijn inlijving van de religiositeit in de filosofie, en schildert hij hem af als een vitalistisch en mechanistisch pantheïst, zoals uit het bovenstaande blijkt. Romero wijst ook op een verwantschap van Spinoza met de oosterse filosofie. 'De schrijver van de *Ethica* is geen 'filosoof van zijn tijd' zoals Descartes, noch een 'filosoof van de toekomst' zoals Leibniz, maar een

³³¹ *Briefwisseling*, brief 43 aan Ostens, p. 286.

³³² Matheron (1971).

³³³ De la Torre (1976), p. 245.

³³⁴ Francisco Romero, *La filosofía moderna*, México: Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 1959.

‘filosoof van altijd’, wiens filosofie men een filosofische religie kan noemen of een religieuze filosofie, en die fundamenteel een relatie heeft met de grote oosterse filosofieën, zoals die van India, het Chinese taoïsme, en in het algemeen met al die filosofieën die, meer dan een neutrale weergave van de werkelijkheid, een weg naar het heil wilden zijn.³³⁵

Van de in Europa meest bekende Argentijnse president, Perón, is maar één filosofisch relevant wapenfeit te melden. In 1949 werd in Argentinië het *Eerste Nationale Filosofie Congres* gehouden. Het congres was aanvankelijk in 1947 op initiatief van de Universiteit van Cuyo aangekondigd als het *Eerste Argentijnse Filosofie Congres*. Maar president Juan Perón besloot in april 1948 per decreet het congres te ‘nationaliseren’, en zo werd de naam veranderd. Met nationaal wordt bedoeld dat Perón het tot een staatsaangelegenheid maakte, in plaats van een aangelegenheid van een universiteit of beroepsvereniging. Het was immers in feite een internationaal congres. Naast anderen werden speciaal filosofen uit alle Spaanssprekende landen uitgenodigd, met de bedoeling de Spaanstalige ideologie voor de tweede helft van de 20e eeuw te consolideren. Het congres werd gehouden in Mendoza, van 30 maart tot 9 april 1949. Er namen 147 filosofen uit 19 landen aan deel. De meest bekende buitenlandse filosofen die deelnamen waren: Karl Jaspers (Bazel), Bertrand Russell (Cambridge), Benedetto Croce (Napels), Jacques Maritain (Princeton), Julian Marias (Madrid) en Hans-Georg Gadamer (Frankfurt). Van Heidegger werd bij de opening een adhesiebetuiging voorgelezen, met zijn verontschuldiging dat hij niet aanwezig was vanwege andere verplichtingen. Vooral het existentialisme en het marxisme kwamen uitvoerig aan de orde, naast het bergsonisme en het humanisme. De thema’s die het meest aan de orde werden gesteld waren religie, techniek, gemeenschap en individu, en daarnaast de stand van zaken van de filosofie in afzonderlijke landen als de Verenigde Staten, Spanje en Italië. De president zelf hield op 9 april een lange slotrede, waarbij zijn echtgenote, Eva Perón aanwezig was, evenals het complete kabinet van ministers, de rectoren van alle universiteiten en een groot aantal andere gezagsdragers. De president, generaal Juan Domingo Perón, begon zijn rede als volgt: ‘Alexander, de grootste generaal, had Aristoteles als leermeester. Ik heb altijd al gedacht dat mijn beroep iets met filosofie te maken had. Het lot heeft me in een publieke persoon veranderd. In dit nieuwe beroep maak ik dankbaar gebruik van elke mogelijkheid om me op het terrein van de filosofie te begeven. Onze regeringshandeling vertegenwoordigt geen politieke partij, maar een grote nationale beweging, met een eigen leer, die nieuw is op het mondiale politieke terrein. Ik wilde dus aan de aanwezigen die ons met hun bezoek vereren, een synthetische idee met een filosofische basis laten zien, waarop onze *derde positie* sociologisch gezien, berust. Ik zou nooit de pretentie hebben om, in aanwezigheid van de wereldtop in die wetenschappelijke discipline, zuivere filosofie te bedrijven. Maar, dat moet ik wel toegeven, ze is zich in de Republiek ten volle aan het verwerkelijken.’ Perón schetste daarna de filosofische basis van zijn denken, en de sociaalfilosofische fundamenteën van de situatie in Argentinië, tussen de walging van het existentialisme en de onvrede van het marxisme in, als een samengaan van menselijke waarden en sociale samenwerking. ‘Het is erg moeilijk dat een mens zich kan realiseren in een gemeenschap die zich niet realiseert.’ In zijn slotzinnen zei Perón een gemeenschap van mensen te willen en niet van dieren. ‘Onze discipline streeft er naar kennis te zijn, zoekt cultuur te zijn. Onze vrijheid, gaat samen met de vrijheden die voorkomen uit een ethica die het algemeen belang altijd levend houdt, aanwezig, onbuigzaam. De sociale vooruitgang moet niet bedelen en niet moorden... Die gemeenschap streeft zowel spirituele als materiële doelen na, streeft ernaar zichzelf te verbeteren, steeds rechtvaardiger te zijn, steeds beter en gelukkiger, als een gemeenschap waarin het individu zichzelf kan realiseren en tegelijkertijd die gemeenschap realiseert; ze zal de toekomstige mens verwelkomen vanuit haar hoge toren met de edele overtuiging van Spinoza: *nij voelen, nij ervaren, dat nij eeuwig zijn*.’ Deze

³³⁵ Francisco Romero, ‘Descartes, Spinoza y Leibniz; Reflexiones y confrontaciones’. In: Idem, *La estructura de la historia de la filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1967, pp. 268-269 (dit artikel is eerder verschenen in *Entregas de la Licorne* (Montevideo), 1(1953), 1-2.

rede is nog hetzelfde jaar in Argentinië als een brochure met een hoge oplage uitgegeven onder de titel: *La comunidad organizada*.³³⁶

3.3. Uitgaven over en van Spinoza in Argentinië tot en met 1976

Van een aantal filosofen die in de 20^e eeuw Spinoza bestuderen en over hem schrijven en doceren, is niet bekend of zij joods zijn. Zij maken in elk geval geen deel uit van de kring intellectuelen die in de joodse tijdschriften publiceren en wiens boeken bij de Hebreeuwse uitgeverijen verschijnen. Zij presenteren zichzelf niet expliciet als joods en hebben ook geen joodse interpretatie van Spinoza waarbij zij hem proberen 'in te lijven'. Daarom bespreek ik hier de uitgaven van hen die vóór 1977 zijn verschenen. Van de generatie na 1980 publicerende filosofen is de achtergrond in de meeste gevallen nog minder bekend, al laten het land van herkomst van hun (groot)ouders en hun achternaam die achtergrond nog wel vermoeden. Hun publicaties worden ook niet of nauwelijks, als een 'zwak spoor', gekenmerkt door expliciet joodse bronnen, of het moeten Marx, Nietzsche en Freud zijn. In deze paragraaf bespreek ik kort die 'andere' filosofen die zich met Spinoza bezig hebben gehouden, maar niet duidelijk tot het eerste, joodse gezicht, noch tot het tweede, meer recente, gezicht van Spinoza in Argentinië behoren. Ook Tatián geeft een korte bespreking van die 'andere' Argentijnse auteurs in de 20^e eeuw die iets hebben geschreven of een uitspraak hebben gedaan over Spinoza. Hij behandelt ze op een anekdotische wijze, en laat vooral zien dat er verschillende lezingen (*lecturas*) van Spinoza zijn geweest in de 20^e eeuw naast de 'joodse Spinoza', en meer terloops. Dat er in de 18e en 19e eeuw slechts schaarse en korte verwijzingen naar Spinoza waren, heb ik al gesignaleerd. In de 20e eeuw komt daar verandering in. Dan worden zijn werken gelezen, besproken, vertaald en uitgegeven en wordt er ook over hem geschreven.

De eerste 20e eeuwse Argentijnse filosoof die zich (ook) met Spinoza bezig heeft gehouden, en hem niet expliciet joods interpreteert, is de kantiaan en krausist Alejandro Korn (1860-1936). Hij was psychiater, socialistisch afgevaardigde en tot zijn pensioen hoogleraar filosofie aan de universiteit van Buenos Aires. Hij is een van de eerste en belangrijkste Argentijnse filosofen die het positivisme bekritiseert, aanvankelijk geïnspireerd door Kant en Ortega y Gasset. Daarna zijn het vooral het vitalisme van Bergson en de Franse existentiële fenomenologie, met filosofische concepten als creativiteit, spontaneïteit, vrijheid en waardeschepping, die zijn filosofische werken bepalen en hem voor sommigen het 'model van de Argentijnse denker' maken.³³⁷

Korn vermeldt Spinoza vier keer in zijn *La Libertad creadora* uit 1922. Een voorbeeld van zijn lezing van Spinoza is Fragment XVIII: 'Ook al is het binnen een onacceptabele metafysica, toch heeft niemand de ethische vrijheid beter beschreven dan Spinoza in het vierde en vijfde deel van zijn fundamentele werk, die respectievelijk handelen over de knechtschap en de vrijheid.'³³⁸ Steeds als Korn het over Spinoza heeft, zal hij de scheiding van metafysica en ethica benadrukken en het alleen over boek 4 en 5 van de *Ethica* hebben. Ook in een artikel uit 1930, *Axiologie*, schrijft hij over Spinoza als denker van de vrijheid. Korn definieert vrijheid als een bewustzijnstoestand, een afwezigheid van dwang, een weten 'of iets wat ons wordt opgelegd ons verplicht of niet', waarvan de beschaafde mens zich bewust is. Volgens Korn is deze opvatting van vrijheid te vinden in *Ethica* 4 en 5, tenminste als we de 'legende van het absolute determinisme van Spinoza

³³⁶ Juan Domingo Perón, 'La comunidad organizada', *Actas del Primer Congreso de Filosofía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949. Dl 1, pp. 131-175. Vanaf 1949 tot op heden herdrukt in tientallen verschillende uitgaven. Ik citeer en vertaal uit een uitgave van de Ediciones 'Fundación Evita', Buenos Aires, 2004, p. 87.

³³⁷ Francisco Leocata, 'La condición humana en Alejandro Korn. Alejandro Korn como pensador Argentina'. In: Hugo Biagini (red.), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, 2004, digitale versie: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/>

³³⁸ Korn (1949), p. 225.

opgeven'.³³⁹ Korn gaat hier volledig voorbij aan Spinoza's opvatting van vrijheid als een zich doorzetten van een streven, kracht. Dit 'zich doorzetten' wordt inderdaad niet van buitenaf bepaald - dus ook niet door een zogenaamde 'verplichting' - , maar wordt juist wel van binnenuit bepaald. Dan is ook het al of niet geloven in een verplichting gedetermineerd. Korn's idee van vrijheid dat hij aan Spinoza toeschrijft, is kantiaans, en sartrianaans, maar zeker niet spinozistisch. De bronnen voor Spinoza's filosofie die Korn vermeldt zijn niet toevallig de stoïcijnen, de Talmud, Maimonides, enige kabbalistische teksten zoals van Abraham de Herrera en van Descartes. In 1925 had Korn een lezing over Spinoza gehouden, waarin hij het belang van kennis van het leven van Spinoza voor het begrijpen van diens filosofie benadrukte.³⁴⁰ 'Om Spinoza te begrijpen is het niet genoeg de letter van zijn leer te vatten; het is nodig hem te ervaren, met een diep affect in hem door te dringen, en in de filosoof de mens te laten opleven.'³⁴¹ Nog een citaat van Korn: 'Het laatste boek, *Ethica V*, is ongetwijfeld het mooiste dat een menselijke geest ooit heeft bevat. Het is het evangelie van de affirmatie van het leven...'³⁴² Belang hechten aan *Ethica V* sluit aan bij de overeenkomst van Spinoza met het oosterse denken die Korn ziet. Hij volgt het boek van Paul Louis Couchoud dat veel gelezen werd in de eerste helft van de 20e eeuw. Hij spreekt van twee methoden, ofwel van twee metafysische oplossingen.³⁴³ In *Ethica I* geeft Spinoza volgens hem een substantialistische oplossing, in *Ethica V* een ethische ofwel personalistische.

Een aantal Argentijnse auteurs wijzen op een overeenkomst van Spinoza's filosofie met het oosterse denken, waaronder Angel Vassallo (1902-1978). Hij is een leerling van Alejandro Korn, en was als docent verbonden aan de Faculteit Filosofie en Letteren van de Universiteit van Buenos Aires. In verschillende handboeken over de Latijns-Amerikaanse filosofie en de Argentijnse filosofie wordt hij ondergebracht onder kopjes als spiritualisme, geïnspireerd door Pascal, Blondel en Marcel, maar ook als origineel en eclectisch.³⁴⁴ 'De eenvoudige en grandioze lijnen van zijn problematiek doen aan het Oosten denken, in zoverre hij de eenheid van het probleem van het zijn met het menselijk bestaan postuleert. Het zijn zoeken om dat te leven, om dat te zijn, om het werkelijke leven te realiseren, dat lijkt ons de oorspronkelijke impuls van zijn filosoferen'. Angel Vassallo schreef minstens drie teksten over Spinoza. Een daarvan is een lezing die hij hield ter gelegenheid van de herdenking in 1932 van het feit dat Spinoza 300 jaar geleden geboren werd. De bijeenkomst vond plaats in de Sociedad Kantiana in Buenos Aires.³⁴⁵ Deze is gepubliceerd in een uitgave onder de titel *Retablo* (altaarstuk) van de moderne filosofie, waarin Vassallo een aantal filosofen bespreekt die hij exemplarisch noemt voor de moderne filosofie. In *El secreto de Espinoza* (Het geheim van Spinoza) poogt hij de intieme structuur die het zichtbare systeem fundeert, de morele leer die het geheim is van Spinoza, te onthullen. De gepolijste oppervlakte van de *Ethica* verbergt de geest van het systeem die het zin en ordening geeft. Dat geheim is volgens Vassallo te vinden in de ethische sfeer. De *more geometrico* is een dekmantel, die aan alle kanten mank loopt. Vassallo beroept zich voor deze stelling op een publicatie over Spinoza van Paul-Louis Couchoud, die dit gedetailleerd aantoont.³⁴⁶ Volgens Vassallo is de *Ethica* geschreven vanuit deel V, vanuit het gezichtspunt van de derde vorm van kennen, en de rest ontleent daaraan haar betekenis. De ethiek wordt een metafysica, en is niet meer existentieel maar essentieel goddelijk en persoonlijk. Het vermeende atheïsme van Spinoza bestond eruit dat volgens Spinoza in deel V van de *Ethica* de mens toegang heeft tot het goddelijke en eeuwige, en

³³⁹ Idem, p. 295.

³⁴⁰ Idem, p. 397; ook opgenomen in: Alejandro Korn, *Obra*, 3 dln, La Plata (prov. De Buenos Aires): Universidad de La Plata, dl. 2, pp. 25-31.

³⁴¹ Alejandro Korn, '*Spinoza*'. In: idem (1949), p. 397.

³⁴² Alejandro Korn, '*La libertad creadora*'. In: idem (1949), p. 400.

³⁴³ Paul Louis Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Parijs: Félix Alcan, 1910.

³⁴⁴ Farré en Lértora Mendoza (1981), pp. 125-129; Guy Alain (1989), p. 226.

³⁴⁵ Angel Vassallo, 'El secreto de Espinoza', idem, *Retablo de la filosofía moderna*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1968, pp. 45-59.

³⁴⁶ Couchoud (1910).

dit idee van het goddelijke als fundament van het individuele leven is ook wat de moderniteit uitmaakt. Vassallo's conclusie is dat de leer van de substantie in *Ethica* I slechts de derde vorm van kennen is in existentiële proporties, namelijk de *ervaring* van het goddelijke en eeuwige vertaald in externe termen. Het is de gebrekkige vertaling van Spinoza's esoterische leer. Zijn geheim blijft in de schaduw, en dat is het drama van de *Ethica*.

De tweede tekst van Vassallo over Spinoza betreft een lezing die onderdeel uitmaakte van een cursus *Inleiding in de Ethica*, en is gepubliceerd in het tijdschrift (*Revista*) van het Colegio Libre de Estudios Superiores.³⁴⁷ Vassallo verwijst hierin opnieuw naar de esoterische filosofie, die Luis Farré y Celina A. Lértora Mendoza met 'oosterse filosofie aanduiden. Vassallo benadrukt de *scientia intuitiva* bij Spinoza, en laat alle geometrische, deterministische en materialistische aspecten buiten beschouwing. Spinoza heeft volgens hem een 'ethische metafysica'. 'Maar als het metafysische - de metafysica van de derde soort van kennis - geen meta-empirische wereld is noch een persoonlijke God, wat blijft er dan anders over dan een oneindige waarde belichaamd in het menselijk leven die zich alleen nuttig uitdrukt in een ethiek?'³⁴⁸ De derde tekst is '*Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza*', en bevat het materiaal van een lezing die hij ten huize van een ambassadeur voor een aantal geïnteresseerden heeft gehouden in oktober 1977. De tekst is gepubliceerd in het tijdschrift *Cuadernos de Filosofía*.³⁴⁹ Ook in deze bijdrage heeft Vassallo geen goed woord over voor de meetkundige wijze waarop Spinoza schrijft, omdat hij kennelijk aanneemt dat wiskunde het archetype is van rationele filosofische kennis.

In 1933 verschijnt *Trapalanda. Un colectivo porteño*, waarin van Carlos Astrada (1894–1970) de Spaanse vertaling is opgenomen van een lezing over Spinoza die Max Scheler op 21 februari 1927 in Den Haag zou houden, bij gelegenheid van de 250e sterfdag van Spinoza. De titel van de lezing is *Spinoza* en Scheler doorloopt in zijn tekst de vijf delen van de *Ethica*. Hij stelt dat, hoewel Spinoza aanvankelijk gevormd was door de Talmud en de Kabbala, deze invloed later overschaduwd werd door Descartes. Dit is in tegenstelling tot wat Dujovne in zijn deel II schrijft, namelijk dat Spinoza's filosofie hoofdzakelijk door de middeleeuwse joodse filosofie is geïnspireerd, en niet door Descartes. In dat licht is het misschien begrijpelijk dat Dujovne, in zijn vierde deel over de doorwerking van Spinoza, over de tekst van Scheler schreef: 'Max Scheler wijdde een voordracht aan Spinoza, die in het Spaans is vertaald, en waarin geen enkel idee staat dat de moeite waard is om te onthouden...'.³⁵⁰ Toch ziet Scheler ook de invloed van het pantheïsme van Averroës, van de Italiaanse neo-platonici Ficino en Pico della Mirandola, van Bruno, en van de mystici Tauler en Böhme en zelfs van gnostische geschriften bij Spinoza. Waarschijnlijk is dit de eerste buitenlandse tekst over Spinoza die in Argentinië vertaald werd. In sommige Argentijnse publicaties wordt vermeld dat Scheler de lezing ook werkelijk gehouden heeft, en wel in Amsterdam. Er is echter op 21 februari 1927 geen Spinoza-sterfdagherdenking in Amsterdam gehouden, maar wel een in Den Haag, in de Rolzaal. Die werd georganiseerd door de Societas Spinozana, die daarmee tegelijk het Domus Spinozana aan de Paviljoensgracht in gebruik nam. Bij de herdenking van de 250ste sterfdag van Spinoza op 21 februari 1927 in de Rolzaal in Den Haag werd de openingstoespraak gehouden door de toenmalige burgemeester van Den Haag, mr. J.A.N. Patijn. Daarna spraken achtereenvolgens de volgende vijf sprekers: Léon Brunschvicg (Parijs), Johan Herman Carp (Parijs), Carl Gebhardt (Frankfurt am Main), A. Ravà (Padua) en Adolph S. Oko (Cincinnati). Ook werd bij die gelegenheid een gedenksteen geplaatst op het terrein buiten de Nieuwe kerk, waar Spinoza's resten, samen met die van anderen, verstrooid zijn. Of Scheler voor deze herdenking gevraagd was en niet is gekomen, of dat hij was

³⁴⁷ Angel Vassallo, 'Una introducción a la ética; Excursus histórico: la ética de Spinoza', *Cursos y conferencias, revista del Colegio Libre de Estudios Superiores* (1934), 5, 471-481.

³⁴⁸ Idem, p. 480.

³⁴⁹ Angel Vassallo, 'Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza', *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 18(1978), 169-178.

³⁵⁰ Dujovne, *Spinoza*, II, 1942, p. 43-60; IV, 1945, p. 255.

gevraagd voor een andere bijeenkomst in Amsterdam, die niet is doorgegaan, heb ik niet kunnen achterhalen.³⁵¹

In hetzelfde tijdschrift *Trapalanda* is - naast een tekst van Pedro Enríquez Ureña uit de Dominicaanse Republiek over ‘*Las teorías sociales de Spinoza*’ - een inleidende tekst van Astrada op de lezing van Scheler opgenomen. Astrada geeft in zijn inleiding op Schelers bijdrage met de titel *Spinoza y su aporte a la metafísica*, een heel ander oordeel dan Dujovne. ‘Scheler stelt in zijn verhaal over Spinoza – het beste en meest samenhangende dat in onze tijd over deze filosoof is gezegd – dat de *Ethica* niet louter een metafysische conceptuele theorie is, maar een “boek voor het heil van de mens”.’³⁵² Astrada bekritiseert historisch-filosofische werken die geen recht doen aan de bijzondere spinozistische problematiek. De Spinoza die de geschiedenis van de filosofie ons laat zien is niet de pantheïstische metafysicus die hij is. Spinoza’s god is de natuur of de substantie, die geometrisch en coherent is. Spinoza is daardoor op geen enkele manier in te passen in de rij denkers van de westerse metafysica. Spinoza’s metafysica is van een andere aard; alleen bij hem bereikt de metafysica een strikt methodische rationele kennis, welke Spinoza ‘*ethica*’ noemt. Zijn metafysica wordt ethiek omdat, volgens Astrada, Spinoza het metafysische probleem terugvoert op de psychologie en op de menselijke vrijheid. De kennis van god zuivert geest en hart, en leidt tot vreugde en liefde.

Scheler stierf op 19 mei 1928, 54 jaar oud. Het contact van hem met Argentinië verliep via Carlos Astrada, die in Keulen bij Scheler zou promoveren. Astrada verbleef van 1927 tot en met 1932 in Keulen en Freiburg, en volgde ook onderwijs bij Husserl, Hartmann en Heidegger. Hij schreef in 1933 nog een korte tekst *Goethe y el panteísmo spinoziano* waarin hij aansluit bij de Hegeliaanse interpretatie van Spinoza’s filosofie als een a-kosmisch en statisch pantheïsme, dus niet dynamisch á la Bruno, noch vitalistisch, maar mechanisch-mathematisch.

Na zijn terugkeer uit Duitsland onderwees hij aan de universiteiten van Santa Fe en van La Plata. In 1947 volgde hij Francisco Romero op als leerstoelhouder aan de universiteit van Buenos Aires. Ook Astrada vroeg zich op een bepaald moment af wat het specifieke van de Argentijnse nationaliteit is. Daarover schreef hij in 1948 *El mito Gaucho*, een boek over de gaucho als het symbolische fundament van de Argentijnse nationaliteit, niet alleen als oorsprong maar ook als een politiek ideaal. Hij neemt in 1956 na de val van Perón zelf ontslag in Buenos Aires, en vertrekt naar een universiteit in het zuiden, in Bahia Blanca, waar hij tot zijn dood doceert.

Carlos Astrada was ook beïnvloed door Nietzsche en het Franse existentialisme. Op het Nationale Filosofiecongres in Mendoza in 1949 bekent hij zich openlijk tot een nietzschiïans nihilisme.³⁵³ Hij verwijt Descartes dat die zich op een god beroept om het cogito te onderbouwen. Astrada zegt Spinoza te verkiezen, die de individuele en concrete conatus benadrukt.³⁵⁴ Astrada ontwikkelt zich in de jaren ’60 van existentialist tot radicaal atheïst en marxist-leninist. Het existentialisme was hem te burgerlijk en individualistisch. In zekere zin loopt zijn ontwikkeling parallel aan die van Sartre.

Er is ook een ‘marxistische spinozist’ in Argentinië, te weten Alvaro Yunque, die schreef: ‘Hegel heeft je aan het denken gezet, Engels en Marx gaven je nieuw bloed, de wijze Spinoza, de lenzenslijper, het volk van Lenin en Stalin hoort je al.’³⁵⁵ En er is ook een joods-Argentijnse filosoof die zich met Spinoza heeft beziggehouden en een andere, meer radicale en politieke lezing van Spinoza heeft dan de joodse denkers die in het volgende hoofdstuk worden besproken.

³⁵¹ De lezing van Carl Gebhardt is - samen met drie andere lezingen van hemzelf - gepubliceerd in: *Spinoza; Vier Reden*, Heidelberg: Carl Winter, 1927.

³⁵² Carlos Astrada, een inleiding op en de vertaling van ‘*Spinoza*’ van Max Scheler (1927) in: *Trapalanda; Un colectivo porteño*. (Buenos Aires), 1933, pp. 57-78. De inleiding van Astrada *Spinoza y su aporte a la metafísica* is ook opgenomen in Carlos Astrada, *El juego metafísico*, Buenos Aires: El Ateneo, 1942, pp. 71-76.

³⁵³ Carlos Astrada, ‘El existencialismo, filosofía de nuestra época’, *Actas del Primer Congreso de Filosofía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949. Dl 1, pp. 349-358.

³⁵⁴ Astrada (1942), pp. 63-76.

³⁵⁵ Álvaro Yunque, ‘Sabio Spinoza’, *Judaica* (Buenos Aires) 169-170(1948), 11-14.

Daarom bespreek ik hem in deze paragraaf. Het betreft Gregorio Bermann, die als een 'buitenbeentje' beschouwd kan worden. Hij laat volgens Tatián als eerste een ander geluid, een ander spoor, horen en zien. 'Maar een paar literaire of erudiete verwijzingen zijn niet genoeg om op het niveau te komen van Spinoza, om met zijn werk mee te vibreren. Schijnbaar is er geen grotere afstand dan tussen zijn onbuigzame intellectualisme en de beangstigende tijd waarin wij leven. En toch, ondanks zijn zo gestructureerde rationalisme, is er een levende en actuele Spinoza...' ³⁵⁶ Dit schreef Gregorio Bermann in een kort artikel, waarin hij al in 1934 een relatie legt tussen Spinoza en het linkse denken in Argentinië. Hij klaagt Nederland aan, en pleit voor een werkelijk Spinozisme, een theologisch-politieke kritiek, die nog niet bestaat. 'Teken van deze tijd is het dat de meest verstotene, die van zijn volk de meest verschrikkelijke banvloek kreeg, nu met zoveel verering wordt herdacht...; pure ijdelheid, die hij minachtte, van hen die trots zijn naam noemen, maar zijn werk niet kennen, of het wel kennen, maar de betekenis ervan niet vatten.' ³⁵⁷ Bermann wil een andere Spinoza neerzetten dan de engelachtige, gelukzalige en vreedzame. Een Spinoza die een gepassioneerd tijdgenoot is en een atheïst die tegen bijgeloof streed. Een ongemakkelijk denker, niet te gebruiken door de intellectuele filistijnen. Bermann was een vriend, een leerling en de uitgever van Deodoro Roca, die beïnvloed was door – een tot dan toe nog onbekende kruising - Nietzsche, Marx en Freud. Maar Spinoza? Roca bezat het boekje '*Goethe y el panteísmo spinoziano*' van Carlos Astrada, met een persoonlijke opdracht van de auteur. En in een korte tekst *Marxismo y anarquismo* schrijft Roca over Plechanov: 'Voor Plechanov berust de marxistische filosofie op Spinoza. Of beter, op de filosofie van Spinoza na door Feuerbach heengegaan te zijn. Dat wil zeggen, op de materialistische filosofie.' ³⁵⁸ Roca speelde een actieve rol in de Reforma Universitaria in Córdoba in 1918. Ook bij Roca komt een andere Spinoza naar voren dan de pantheïstische, joodse en mystieke denker. Misschien voor het eerst in Argentinië wordt hij gelezen als een expliciet materialistische filosoof.

Een andere academisch gevormde filosoof, die vanwege het fascisme uit Italië naar Argentinië gevlucht was en doceerde aan de universiteiten van Córdoba en van Tucuman in de jaren '30, is Rodolfo Mondolfo. Ook hij legt een verband tussen Spinoza en Marx. Hij schreef een aantal artikelen over Spinoza als politiek filosoof. Een artikel '*Gérmes (kiem) en Bruno, Bacon y Espinosa el concepto marxista de la historia*' verscheen in 1936 in het tijdschrift *Dialectica*. '*Spinoza y la noción del progreso humano*' en '*Concepción historicista de Spinoza*' verschenen allebei in het al genoemde tijdschrift *Babel* van Enrique Spinoza. Hij schreef een artikel '*La contribucion de Spinoza a la concepcion historicista*', dat ook is opgenomen in de bundel *Homenaje a Baruch Spinoza* uit 1976. ³⁵⁹ In deze laatste tekst en in het artikel *Gérmes* analyseert Mondolfo een passage uit de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, waarin Spinoza schrijft over de methode om de waarheid te onderzoeken. 'Om het ijzer te smeden, heeft men een hamer nodig; om een hamer te hebben, moet men er een maken, en daarvoor heeft men een andere hamer nodig...' In alle vier zijn artikelen over Spinoza benadrukt Mondolfo de historicistische en de praktische kant van Spinoza, en het idee van vooruitgang. Hij verwijst daarvoor ook naar de *TIE*, par. 16, waar Spinoza schrijft over contemplatie en actie, als de twee parallelle wegen van wetenschap en techniek. Een voorbeeld van handarbeid dat Spinoza gebruikt om de voortgang van de intellectuele kennis aan te geven komt terug in *TIE* par. 30-32, waar Spinoza het door Mondolfo geciteerde voorbeeld van de hamer geeft. In de jaren '60 worden Spinoza en Marx meer met elkaar in verband gebracht, onder andere door de invloed van Althusser, tot en met de meest radicale revolutionaire praxis in Antonio Negri. Dit komt in het volgende deel aan de orde, waarin de

³⁵⁶ Gregorio Bermann, 'Spinoza, teólogo y político', *Judaica* (Buenos Aires), 1(1934), 10, 149-152.

³⁵⁷ Idem, pp. 149-150.

³⁵⁸ Deodoro Roca, 'Marxismo y anarquismo', *El País*, 19 oktober 1930; later opgenomen in: Néstor Kohan, Deodoro Roca, el hereje, Buenos Aires: Biblos, 1999, p. 145.

³⁵⁹ Rodolfo Mondolfo, 'La contribucion de Spinoza a la concepcion historicista', *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias* 48(1970), 21-28; ook gepubliceerd in Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judio de Buenos Aires, 1976, pp. 163-177.

nieuwe generatie van na 1980 besproken wordt. Deze benadering is wellicht voor het eerst in het boek van Plechanov, in Argentinië vertaald als *Las cuestiones fundamentales de marxismo*, te vinden. Dit werk is besproken door dezelfde Roca, in de jaren 30.³⁶⁰ Hij wijst er op dat de jonge Marx belangstelling had voor Spinoza, getuige zijn *Cuadernos* over de *TTP* en zijn brieven.³⁶¹

Bijna helemaal aan de andere kant vinden we ten slotte nog Augusto Furlán, een katholieke filosoof aan de Nationale Universiteit van Córdoba, die in het tijdschrift *Sapientia* twee artikelen schreef. Een daarvan gaat over concept en idee bij Thomas van Aquino en Spinoza en het andere artikel gaat over Spinoza als traditioneel filosoof in de moderne tijd.³⁶² Spinoza heeft volgens Furlán zoveel premoderne elementen in zijn filosofie en tegelijk zoveel traditionele concepten, dat er sprake is van een scherp contrast tussen de inhoud van de *Ethica* en de geometrische vorm. Furlán ziet het onderscheid tussen antieke en moderne filosofie in respectievelijk het vooropstellen van het zijn ten opzichte van het denken versus het denken ten opzichte van het zijn. Spinoza houdt zich aan het eerste, en maakt het denken ondergeschikt aan het zijn. Furlán plaatst Spinoza op één lijn met Nicolaas van Cusa en Bruno en voor wat zijn ethiek betreft met de Stoa. Uit de stellingen over de eeuwigheid in *Ethica V* besluit Furlán dat Spinoza een traditioneel dualistisch mensbeeld heeft. Het determinisme dat de wereld 'berooft' van zin, hoop, doel en vrijheid, en daarmee lijnrecht tegenover het christendom staat, is volgens Furlán juist een argument vóór het christendom, omdat het de waarheid doet oplichten van de vrijheid en de doelgerichtheid die de god van het christendom karakteriseert.³⁶³

³⁶⁰ Het betreft de vertaling van Georgi Plekhanov, *Fundamental problems of Marxism*. Een pamflet uit 1908, maar pas later gepubliceerd, o.a. in: *Selected Philosophical Works*, Vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1976, pp. 117-183.

³⁶¹ *Cahiers Spinoza*, 1(1977), 29-157; met een bespreking van Alexandre Matheron, pp. 159-212.

³⁶² Augusto Furlán, 'Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás', *Sapientia* 24(1969), 23-48.

³⁶³ Augusto Furlán, 'Spinoza; Presentia de la tradición en la modernidad', *Sapientia* 47(1992), 45-64.

Hoofdstuk 4. Het eerste Argentijnse gezicht van Spinoza: de joodse receptie 1900 - 1977

4.1. Joodse immigranten in Argentinië

‘In dezelfde maand april 1492 waarin koning Ferdinand en koningin Isabella (van Spanje) het edict uitvaardigden dat alle joden uit het Koninkrijk en haar gebieden moesten worden verdreven, in diezelfde maand gaven ze mij de opdracht om met voldoende manschappen de ontdekkingsexpeditie naar India te ondernemen.’ Zo begint het dagboek van Columbus. 1492 is dus niet alleen een belangrijk jaartal in de geschiedenis van Latijns-Amerika, maar ook van het joodse volk. De joden in Spanje hadden de keus zich te bekeren, te vertrekken of verbrand te worden. Dominicaanse priesters voerden maandenlang een bekeringscampagne onder de joden uit, waarbij zowel in deze wereld als in het hiernamaals redding werd beloofd. Tienduizenden bekeerden zich, al dan niet gemeend, voorzover dat vast te stellen was. Degenen die in het geheim het joodse geloof trouw bleven, werden officieel convertos (bekeerden), crypto-joden of geheime joden genoemd, en als scheldwoord kregen ze de naam ‘marranen’ (varkens). De anderen werden ‘nieuwe christenen’ genoemd. Binnen drie maanden verlieten 200.000 joden Spanje. De rijkere onder hen gingen naar Turkije, Noord-Afrika en Italië. De minder gefortuneerden gingen de grens over naar Portugal. Hoewel ze daar ook vanaf 1496 officieel uitgezet moesten worden, - een voorwaarde voor het huwelijk van Isabella, de dochter van het Spaanse koningspaar, met koning Manuel van Portugal - gebeurde dat nauwelijks. Pas in 1531 breide Paus Leo X de inquisitie uit naar Portugal. De meeste joden bekeerden zich toen ook daar noodgedwongen. Maar veel meer dan de Spaanse ‘nieuwe christenen’ veranderden zij alleen uiterlijk en bleven ondertussen trouw aan het geloof van hun voorouders. En tegelijk lijkt de vervolging in Portugal minder serieus te zijn geweest. In Portugal zijn tijdens de hele Inquisitieperiode - de laatste verbranding was in 1765 - ‘slechts’ 1800 joden verbrand, tegen in Spanje (tussen 1481 en 1806) 50.000.

Alle Spaanse joden in het Middellandse Zee gebied kregen de naam Sefarden, van de Hebreeuwse naam voor Spanje, Sefarad. De verdrijving uit Spanje werd als een groot verraad gezien, juist omdat de joden daar lange tijd zo rustig hadden kunnen leven. In 1930 nog noemde de joodse geleerde Abraham Joshua Heschel echter één schrale troost: ‘...ze zouden anders medeplichtig zijn geworden aan de verovering van de Nieuwe Wereld [...] de wanhopige joden van 1492 wisten nog niet wat een gunst ze werd verleend.’³⁶⁴ Inderdaad, van de joden die in Spanje bleven, en ook van de velen die al of niet bekeerd later naar de koloniën in Latijns-Amerika zijn vertrokken op zoek naar meer veiligheid en economische verbetering, hebben een aantal zich beziggehouden met minder nobele praktijken. Vanaf 1580 toen Spanje en Portugal onder één kroon kwamen emigreerden veel Spaanse en Portugese joden naar de koloniën. De Inquisitie bleef daardoor niet beperkt tot Europa. In de Spaanse en Portugese koloniën bestonden tot ver in de 18e eeuw tribunalen en brandstapels. Zowel ‘nieuwe christenen’ als bekeerlingen (*convertos*), die ook ‘crypto-Jews’ werden genoemd ofwel joden in een christelijk omhulsel, integreerden gemakkelijk in de nieuwe nederzettingen in de Spaanse kolonies en Brazilië. Maar vooral de bekeerlingen waren niet betrouwbaar. Er zijn berichten over hen bewaard gebleven waarin staat dat ze de vijanden, de ‘echte’ joden, binnen lieten, handel met hen dreven en dat ze hen hielpen en verborgen.

In 1643 is 25% van de bevolking in Buenos Aires Portugees. De joden waren overwegend goed opgeleid en hielden zich niet alleen bezig met de kleine of grotere handel maar waren bijvoorbeeld ook boekhouder of arts. Een voorbeeld van een wereldwijde groothandelaar, die zowel over de Atlantische Oceaan als over de Stille Oceaan voer, is Simon Vaez Sevilla, die in de

³⁶⁴ Abraham Joshua Heschel, uit zijn boek *Don Jizchak Abravanel* geciteerd door Hillel Goldberg in: *Between Berlin and Slabodka*, p. 203, waar hij in noot 53 verwijst naar Jacob Marcus, *The Jew in the Medieval World: A Source Book*. Wayne State Univ. Press, 1938, pp. 51-55.

eerste helft van de 17e eeuw vanuit México opereerde en de rijkste man van Nieuw Spanje was. Hij voerde luxe goederen en Afrikaanse slaven vanuit Spanje in, en voerde oosterse producten en kleurstoffen en zilver uit México door naar Europa. Alles bleef binnen de familie, waarvan leden in Sevilla en andere Spaanse havensteden woonden. Zo ontstond een concentratie van kapitaal, die de Spaanse koning goed kon gebruiken voor zijn expansiepolitiek in de eerste helft van de 17^e eeuw. De handel in slaven uit Afrika en natuurlijke rijkdommen uit de Nieuwe Wereld gaf aan meer joodse handelaren een ambigue status: ze werden religieus verafschuwd, maar waren economisch onontbeerlijk. Tussen 1580 en 1640 was de handel in slaven op het Iberische schiereiland exclusief in handen van Portugese kooplieden, waarvan de meesten van joodse afkomst waren. Omdat ook het innen van de belasting voor de koning, het ronselen van slaven en het verschepen van meer slaven dan was toegestaan op één schip, plus nog wat illegale goederen overwegend in handen van Portugese joden was, spanden zij nogal eens samen. Het zilver uit de mijnen van Potosi dat in Europa aankwam werd daar deels illegaal verkocht, en op Curaçao zaten Sefardische handelaren uit Amsterdam, die konden zorgen voor de doorvoer van de handelswaren van en naar het zuiden van Latijns-Amerika. Zo ontstond er een perfect handelsnetwerk tussen de drie belangrijkste werelddelen.

Tussen 1876 en 1976 nam Argentinië, na de Verenigde Staten, Frankrijk en Zwitserland, wat betreft immigratie de eerste plaats in Latijns-Amerika in en de vierde plaats in de wereld. Het ging bijvoorbeeld om 3 miljoen Italianen, en daarnaast een groot aantal Spanjaarden, Arabieren, Syriërs, Libanezen en Fransen. Zonder vermelding van land van herkomst worden ook joden in dit rijtje genoemd. Momenteel heeft Argentinië ongeveer 40 miljoen inwoners, waarvan er meer dan 12 miljoen in de grootstad Buenos Aires wonen. Buenos Aires is een van de 10 belangrijkste 'diaspora steden' in de wereld, als het gaat om het aantal joodse immigranten. De belangrijkste immigratieperiode sinds de onafhankelijkheid van Spanje en het ontstaan van de Republiek Argentinië in 1816 was eind 19e en het begin van de 20e eeuw, toen Argentinië een van de rijkste landen van de wereld was. Daarna was er nog een piek in de jaren na de Tweede Wereldoorlog. In de eerste periode ging het vooral om een rurale kolonisatie van de pampa's, waaraan de 'gauchos judios' hun naam danken. De immigratie bracht veel economische, culturele en sociale activiteit. In Argentinië, en vooral in Buenos Aires, zijn een groot aantal joodse organisaties en instellingen actief op het gebied van economie, cultuur, wetenschap, religie en onderwijs. Een aantal daarvan heeft zoals uit hun naam blijkt, een uitwisseling en samenwerking met Israël. Er zijn tientallen joodse bibliotheken, joodse bejaardentehuizen en joodse ziekenhuizen. Daarnaast zijn er ongeveer 130 synagogen, 140 joodse scholen in Argentinië en er is de joodse Maimonides Universiteit. Tegelijkertijd heeft het joodse scholingsnetwerk ook een bijdrage geleverd aan het staatsonderwijs en is daarin ook geïntegreerd. Vanaf 2006 zijn de belangrijkste joodse feestdagen bij besluit van het Congres verklaard tot officiële vrije dagen voor de leden van de joodse Gemeenschap in Argentinië. In 2005 woonden er 250.000 joden in Argentinië, meer dan in welk ander Latijns-Amerikaans land ook, waarvan 175.000 in Buenos Aires. Ondanks dat hebben de joden ook in Argentinië last van antisemitisme, onder andere van de kant van de katholieke kerk die in Argentinië nog een zeer grote invloed heeft. De katholieke filosoof Jacques Maritain wordt in dat verband ook genoemd. Hij schreef een zeer kritisch voorwoord bij het boek van Siwek over Spinoza.³⁶⁵ Maritain schetst de aantrekkingskracht en de verleiding van Spinoza's filosofie op het intellect van '...esprits impatients [...] que ravit toute simplification drastique de la vie spirituelle; des esprits tout ensemble assoiffés de l'absolu et pour qui l'humilité spirituelle reste un scandale...'.³⁶⁶ Ondertussen laat hij alle verkeerde opvattingen van Spinoza de revue passeren. Begrippen als respect, persoon en vrijheid, waardoor zoveel goede geesten zich laten leiden, zijn bij Spinoza niet te vinden. Alle delicate waarheden die een mysterie impliceren, zoals Siwek in zijn boek laat zien, offert Spinoza op aan zijn 'religie van de rede'. Spinoza vervalt net als Hobbes en

³⁶⁵ Paul Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, voorw. van Jacques Maritain, Paris: Desclée de Brouwer, 1937.

³⁶⁶ Idem, pp. VII-XII.

Machiavelli in een natuurlijk egoïsme. Hij offert ook de onsterfelijke persoonlijke ziel op, en daarmee de individuele eenheid. De intellectuele liefde tot een god die niet van ons houdt is een fantoom-liefde van een fantoom-god. Maritain noemt Spinoza's joodse vorming als oorzaak van zowel zijn religieuze tendenties waarvan verleiding op mensen uitgaat, als van de catastrofe die zijn filosofie is. Spinoza geeft vanuit zijn ressentiment een zwart beeld van zijn opvoeding en van de talmudische traditie.

Twee grote aanslagen op de Israëlische Ambassade in Buenos Aires vonden plaats op 17 maart 1992, waarbij 29 doden vielen. Een nog ernstigere aanslag vond op 18 juli 1994 plaats op de AMIA, de Asociación Mutual Israelita Argentina, die door de Ashkenazi gemeenschap in 1894 was opgericht. Bij de laatste aanslag vielen 85 doden en 300 gewonden en werden 400 huizen verwoest. Dalila Dujovne, dochter van de filosoof die later ter sprake komt, en werkzaam bij een zeevaartbedrijf, werd later als getuige gehoord, omdat zij kort voor de aanslag benaderd was door een verdacht Iranees zeevaartbedrijf.³⁶⁷ Tot op heden is de zaak niet opgelost en bijna wekelijks is er weer een bericht over de ontwikkelingen in deze zaak in de kranten te vinden. Er zijn geen betrouwbare getuigen gevonden en er is nog niemand aangeklaagd.³⁶⁸

Een interessant verhaal over joden dat in Latijns-Amerika de ronde doet gaat over indiaanse joden.³⁶⁹ In de 16e eeuw zou een marraan, Antonio Montezinos Levi, op de vlucht voor de inquisitie in het Andesgebergte een Indiaan zijn tegengekomen die joodse gebeden bleek te kennen, en beweerde van de verloren stam van Ruben te zijn. Een Indianenverhaal, of toch niet? Het verhaal komt meer voor, in een variant over de tien verloren stammen van Israël, waar zowel de puriteinen in de Verenigde Staten als de indianen in Latijns-Amerika nakomelingen van zouden zijn. In 1523 is het verhaal 'bewezen' door de Spaanse Dominicaan Bartolomé de las Casas. En Menasse Ben Israël heeft er in de 17e eeuw een heel boek aan gewijd.³⁷⁰

Ik heb al vermeld dat de joodse gemeenschap in Argentinië de grootste is in Latijns-Amerika. Wat opvalt is dat veel joodse immigranten van het begin van de 20^e eeuw uit Oost-Europa komen, en dus Askenasische joden zijn.³⁷¹,³⁷² Rond de eeuwwisseling waren er in Rusland, Polen en Hongarije veel rabbijnse leerscholen waardoor de kennis van de Talmud en de Thora bij de joden van een hoger niveau was dan in West-Europa. Bovendien werd het onderwijs op die scholen gekenmerkt door een streven naar ethische verheffing door zelfopvoeding. Het doel was om de aandriften te onderdrukken door oefening van de wil, door eerlijk zelfonderzoek en door een bewust streven om de deugd tot een tweede natuur te maken. De eeuwwisseling was ook een periode van politiek en cultureel zionisme. Bij een aantal joodse

³⁶⁷ 'Nueva Sion, periodismo judeoargentino con compromiso' is de website van het blad *Nueva Sion*, dat zich presenteert als exponent van onafhankelijke en kritische joodse journalistiek: <http://www.nuevasion.com.ar>

³⁶⁸ 'Una causa que no puede salir de los escombros', *Pagina/12*, 18 juli 2009. Een citaat uit de artikel: '15 jaar na de aanslag op de AMIA zit er nog niemand vast, niet voor de 85 doden, en ook niet voor de onregelmatigheden bij het onderzoek'.

³⁶⁹ Bron: Slabodsky (2003).

³⁷⁰ Vermeld in: Ricardo Feierstein, *Historia de los judios*, Buenos Aires: Americana, 1993.

³⁷¹ *Asjkenaz* was in de late Middeleeuwen de Hebreeuwse naam voor Duitsland. Het verhaal wil dat de 7 miljoen joden die rond 1900 in Oost-Europa woonden oorspronkelijk uit Duitsland kwamen. Dat verklaart ook waarom zij onder elkaar Jiddisch spraken, een soort Duits met Slavische en Hebreeuwse woorden erin. De Sefardische joden komen uit Spanje en Portugal: de term Sefardim is afgeleid van het Hebreeuwse woord *Sefarad* dat Spanje betekent. Hun taal is het ladino, een aan het Spaans verwante taal met veel Hebreeuwse woorden. Sefardische joden spreken nu voornamelijk modern Hebreeuws. Het ladino is vandaag de dag bijna uitgestorven, en staat op de lijst van bedreigde talen van de Unesco. Recent is er sprake van pogingen om via muziek het ladino nieuw leven in te blazen. Vanuit Israël zijn de zangeressen Yasmin Levy en Mor Karbasi in Europa bekend geworden en vanuit voormalig Joegoslavië de groep Arkul.

immigranten in Argentinië speelt dit gegeven mee bij het in cultuur brengen van het binnenland en het stichten van kolonies. Tot slot droegen ook de strenge anti-joodse wetten en discriminerende maatregelen van de tsaren aan het eind van de 19e eeuw bij aan de migratie van joden, ook naar Argentinië.

Naast de getalsmatige meerderheid van joden vergeleken met andere Latijns-Amerikaanse landen, is het een feit dat de belangstelling voor Spinoza in Argentinië significant groter is dan in alle andere Latijns-Amerikaanse landen. En die belangstelling is niet vanaf de jaren '70 van de vorige eeuw, want ze was er al 40 jaar eerder. Dat blijkt uit het relatief grote aantal vertalingen en boeken gewijd aan Spinoza die in die periode zijn verschenen. Wat bovendien opvalt, is dat ze bijna allemaal van joodse intellectuelen zijn die voor het merendeel een eigen 'joodse' Spinoza neerzetten. Daarom spreek ik van het eerste, 'joodse' gezicht van Spinoza in Argentinië. In de levensgeschiedenis en het werk van de personen die in de volgende paragraaf als auteur van een boek over Spinoza worden beschreven, zal dit concreet zichtbaar worden.

4.2. Joods-Argentijnse uitgaven.

In twee recente artikelen over de Spinozastudies in Argentinië geschreven door Diego Tatián worden een paar artikelen in tijdschriften genoemd uit de jaren '30 en '40 en één roman, *Los amores de Baruj Spinoza* van Alberto Gerchunoff uit 1932.³⁷³ De tijdschriften zijn met name *Judaica* en *Davar, Revista Literaria*. Het laatste is het belangrijkste politiek-culturele tijdschrift van joods Latijns-Amerika, uitgegeven in Buenos Aires. Zowel Gerchunoff als León Dujovne zijn joodse Argentijnen. De eerste publicaties over Spinoza die na lange tijd in de jaren '30 tegelijkertijd verschijnen zijn zowel van joodse immigranten als van andere auteurs en komen zowel uit de academische wereld als van daarbuiten. In deze paragraaf bespreek ik de joods-Argentijnse uitgaven.

Alberto Gerchunoff: Los amores de Baruch Spinoza

Alberto Gerchunoff (1883–1950) is in de Oekraïne geboren in een joodse familie van grootgrondbezitters, die in 1889 vanwege de pogroms naar een van de landbouwkolonies in Argentinië emigreerde. Deze kolonie, Rajil, was acht jaar daarvoor door de filantropische joods-Duitse baron Mauricio de Hirsch opgericht, speciaal voor de door de Russische tsaren vervolgde Asjkenazi joden. In 1895 vertrok Gerchunoff naar Buenos Aires en werd journalist, schrijver en hoogleraar. Hij werkte mee aan verschillende tijdschriften en kranten, waaronder het nog altijd bestaande landelijke dagblad *La Nación*. Hij publiceerde onder andere *Los gauchos judíos* in 1910, het jaar van de herdenking van honderd jaar onafhankelijkheid en de Meirevolutie in 1810. Het is Gerchunoffs meest bekende werk over het leven van de joden in Latijns-Amerika.³⁷⁴ Gerchunoff werd geïnspireerd door de Nicaraguaanse modernistische dichter, Ruben Dario, die in zijn '*Canto a la Argentina*' al had geschreven over het beloofde land, *la Tierra Prometida*, het op de Argentijnse pampa's teruggevonden Zion. Gerchunoff legt in vierentwintig korte schetsen een relatie – zoals zijn vader hem voor hun vertrek had verteld – tussen het bewerken van de aarde in de kolonie en in het Oude Testament. In 1952 verscheen in Buenos Aires een vertaling in het Jiddisch en in 1955 een vertaling in het Engels in New York. Het boek wordt in Argentinië nog steeds herdrukt en er is bij gelegenheid van Gerchunoffs 50^e sterfjaar een met achtergrondinformatie en foto's uitgebreide versie van verschenen.³⁷⁵ In 1974 is er een speelfilm naar het boek gemaakt, door de regisseur Juan José Jusis, die inmiddels ook op DVD verkrijgbaar is.

³⁷³ Alberto Gerchunoff, *Los amores de Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Babel, 1932.

³⁷⁴ Franse vert.: Alberto Gerchunoff, *Les gauchos juifs*, Paris: Cosmopolite, Stock, 2006.

³⁷⁵ Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos*, Buenos Aires: Arenal, 2003; Ricardo Feierstein (red.), *Alberto Gerchunoff: Argentino y Judío*, Buenos Aires: Mila, 2000.

De boeken van Gerchunoff werden, evenals een aantal andere werken over de visie op de utopie van de agrarische kolonies van 'judeo-argentinos' die naar het 'andere' beloofde land waren gegaan, in Israël graag gelezen. De Argentijnse 'olim' vormen in Israël de grootste Latijns-Amerikaanse gemeenschap. In 1977 werd door de ambassade van Argentinië in Tel Aviv een tweetalige editie (Spaans – Hebreeuws) uitgegeven. Met de aanduiding 'gauchos judios' en de parallel met het Oude Testament gaf Gerchunoff de joden in Argentinië een nieuwe gelegitimeerde identiteit. Hij gebruikte nog een andere manier om de joodse aanwezigheid in een Latijnse cultuur te legitimeren. Hij verwees namelijk vaak naar Spaans-Hebreeuwse filosofen en dichters als Maimonides en Sem Tov de Carrion, die zowel door Spaanse katholieken als Sefardische joden werden gewaardeerd. Misschien kan men zijn boekje over Spinoza, *Los amores de Baruch Spinoza* uit 1932 ook in dit licht zien. Maar noch dit boek, noch een ander van de vele boeken die hij heeft geschreven, is zo bekend geworden en gebleven als *Los gauchos judios*. Ook het jaar van uitgave van *Los amores de Baruch Spinoza* zat niet mee. In de jaren '30 was er sprake van een nationalistische en zelfs xenofobe stemming in Argentinië en vervolgens kwam de Tweede Wereldoorlog. Daarin bleef Argentinië officieel neutraal, maar in feite stond het land tot bijna aan het einde van de oorlog aan de kant van Duitsland en Italië. *Los amores de Baruch Spinoza* kwam uit in de serie B.A.B.E.L., hetgeen staat voor Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias. Eerder was in de serie al een boekje van Gerchunoff over Heinrich Heine verschenen. Hoewel overwegend literair, verschenen in de serie ook boekjes over het Hellenisme, en ook de Overwegingen van Marcus Aurelius. Voorin *Los amores* is een portret van Spinoza opgenomen, een ets of gravure, gemaakt door Gottselij, die nog het meeste gelijkenis vertoont met de kopergravure van Johann Heinrich Lips (1802/1803).³⁷⁶ In het voorwoord zegt Gerchunoff dat zijn bedoeling niet was een kritische studie te schrijven over de ideeën van Spinoza, noch een historisch verantwoorde, maar een kleine roman, over zijn relatie tot de vrouw die zijn rustige leven verstoortte. Hij heeft gelezen wat tijdgenoten over hem gezegd hebben, en wat er in de 19e en 20e eeuwse literatuur is geschreven over zijn liefde voor 'Olimpia' van den Ende. Hoewel de geschiedschrijvers hier sceptisch tegenover staan, is dat geen probleem voor de literator. Gerchunoff wil haar beeld schetsen, 'weerspiegeld in de geest van de heilige lenzenslijper' en hoe zij 'de eentonige dagen en de eenzame nachten met haar verschijning wilde verlichten, van hem die de 'Tractatus' schreef, de man die, zoals Renan zegt, het dichtst de goddelijkheid benaderde'. In de gesprekjes van Baruch met Olimpia speelt het thema van hun verschillende religie een rol, en laat Gerchunoff Spinoza, die zowel met Baruj als met Benedicto aangesproken wordt, zeggen dat hij èn jood èn christen is.

Gerchunoff maakte deel uit van de kring van joods-Argentijnse intellectuelen van wie de namen steeds in de Spinozapublicaties opduiken, als schrijver, vertaler, uitgever of directeur. De kring bestond tot aan de tweede wereldoorlog en in de uitgaven rond het herdenkingsjaar 1977 komen nog bijdragen van een aantal van hen voor. Daarna stopt dit duidelijke spoor van Spinoza in Argentinië. Na een periode waarin incidentele uitgaven over en vooral herdrukken van de werken van Spinoza verschijnen, is er vanaf het jaar 2000 sprake van een nieuwe Argentijnse Spinozagroep, en volgen er veel nieuwe uitgaven. Over de laatste gaat hoofdstuk III.

Nu bespreek ik een paar andere leden van de joodse Spinozagroep uitvoeriger: León Dujovne, Samuel Glusberg die zichzelf omdoopte tot Enrique Espinoza, en de vertaler Oscar Cohan. Ook besteed ik aandacht aan de Duitse Spinozaonderzoeker en vertaler Carl Gebhardt met wie de leden van de kring contact hadden, getuige de vertaling van zijn boek over Spinoza en zijn inleidingen in de joods-Argentijnse uitgaven. In de volgende paragraaf over de uitgaven rond 1977 komen van deze groep nog Gregorio Weinberg en de al eerder genoemde Gregorio Bermann kort aan de orde.

³⁷⁶ Rudi Ekkart, *Spinoza in beeld; Het onbekende gezicht/Spinoza in portrait; The unknown face*, Voorschoten: Vereniging Het Spinozahuis, 1999, p. 18.

León Dujovne wordt niet of nauwelijks genoemd in de geschiedenis van de filosofie in Latijns-Amerika of in Argentinië, ook niet in Argentinië zelf. Hij is wel erg relevant voor het Spinoza-onderzoek, niet alleen voor degenen die Spinoza in de filosofie van het Joodse volk willen plaatsen, maar ook voor een spiritualistische Spinozainterpretatie.³⁷⁸ Net als Gerchunoff is hij geboren in de Oekraïne (1899), als kind met zijn familie naar Argentinië geëmigreerd, en nauw verbonden met de joodse gemeenschap en actief in het academische leven. Hij was hoogleraar aan de Universiteit van Buenos Aires en bekleedde twee leerstoelen, *Psychologie* en *Epistemologie en Geschiedenis van de Wetenschap en de Filosofie*. In 1948 was Dujovne vanwege zijn monumentale vierdelige werk over Spinoza en het spinozisme kandidaat voor de Nationale Filosofieprijs. Zijn kandidatuur werd gesteund door Jorge Luis Borges, die dat jaar in de jury zat. Borges is een andere Argentijn die belangrijk is om de invloed van het werk van Spinoza in Argentinië te begrijpen. Juist de sympathie van Borges voor het werk van Dujovne was er echter debet aan dat hij de prijs niet kreeg. Toen president Perón van wie bekend is dat hij een anti-Semiet was, er lucht van kreeg greep hij hoogst persoonlijk in, ontbond de jury en benoemde een andere jury. De neo-thomistische filosoof pater Octavio Derisi kreeg de prijs.³⁷⁹ Borges vertelde later in een interview naar aanleiding van het ontvangen van de 'Jeruzalemprijs' het volgende hierover: 'Wat betreft Dujovne herinner ik me, dat toen we op hem stemden voor de Nationale Filosofieprijs, een mevrouw met een illustere achternaam zich ertegen verzette, en zei: "Ik zal niet vervallen tot dat achterlijke vulgaire antisemitisme, maar de joden zou ik afschieten." ' Dujovne kreeg de prijs alsnog in 1961.

Dujovne heeft de intentie en pretentie om in vier boeken alles wat met Spinoza en het spinozisme te maken heeft te bespreken. De vier delen zijn uitgegeven als Monografías Universitarias (I) en Ensayos Filosóficos (II, III, IV) van het Instituto de Filosofía van de Facultad de Filosofía y Letras, van de Universidad de Buenos Aires, 1941 – 1945. Alleen in het eerste boek, *Spinoza, Tomo I: La vida de Baruj Spinoza* (1941) is voorin (p.5) een portret van Spinoza opgenomen (zonder verdere gegevens) met los daaronder zijn handtekening uit de brief aan Leibniz. Het is het portret dat in 1905 en ook nog door Altkirch werd toegeschreven aan Vaillant, maar volgens Ekkart een 18e eeuwse anoniem portret van een onbekende is.³⁸⁰ Verder staan in boek I nog negen afbeeldingen. Ik geef hieronder aan, gebaseerd op Ekkart en Altkirch, hoe deze respectievelijk in het boek worden beschreven. Mijn aanvullende opmerkingen staan tussen [...].

p. 76: de kleine Baruj Spinoza en Uriel Dacosta [schilderij van S. Hirszenberg]

p. 104: Saul Levi Morteira

p. 152: Het huis waarin Spinoza in Rijnsburg woonde [nu Het Spinozahuis]

p. 156: Spinoza op de leeftijd van 28 jaar³⁸¹

p. 162: Henry Oldenburg [portret van de Royal Society in Londen]

p. 194: Johan de Witt

p. 216: Het huis waarin Spinoza de laatste 6 jaar van zijn leven woonde (nu Domus Spinozana)

p. 259: Fragment van het manuscript van een brief van Spinoza aan Leibniz

p. 292: Baruj Spinoza [gravure van de Nationale Bibliotheek in Parijs]³⁸²

³⁷⁷ Dominguez (1985).

³⁷⁸ Florencia Gómez, 'León Dujovne; una lectura de Spinoza en clave judía'. *La Biblioteca* 2-3(2005), 216-224, p. 217.

³⁷⁹ Tatián (2004), p. 124-125.

³⁸⁰ Zie over de portretten: Ekkart (1999), p. 6, 8; Ernst Altkirch, *Spinoza im Porträt*, Jena: Eugen Diederichs, 1913, p. 66.

³⁸¹ Altkirch (1913), p. 55; Ekkart (1999), p. 7: portret van een anonieme, waarschijnlijk Duitse kunstenaar, van een onbekend iemand.

³⁸² Dit portret lijkt een kopie van het portret door Franz Wulfhagen van een onbekend persoon; Ekkart (1999), p. 4.

Dujovne schrijft in zijn voorwoord van boek I dat er sinds het einde van de 19e eeuw veel aandacht is voor Spinoza en er een overvloed aan studies over hem is verschenen. De interpretaties van en de waardering voor zijn filosofie verschillen daarin nogal, en bovendien zijn sommige van zijn werken nog buiten beschouwing gebleven. Dujovne geeft een paar voorbeelden van meningen over Spinoza. Zo schrijft Herder: ‘...laten we geloven in Spinoza, die ongetwijfeld veel goddelijker was, en een filosofie en een ethiek heeft ontwikkeld, waarin alles om de liefde draait’. Daar tegenover staan echter velen, die beweren dat Spinoza het fundament onder het geloof heeft weggehaald en het gebouw van de godsdienst heeft geprobeerd te vernietigen. Daniel Mahrof, zo schrijft Dujovne, vraagt zich in zijn werk *Polibistor* (1688) al af of er iets meer pervers kan zijn dan de boeken van Spinoza, die toch aan een glorieuze opmars lijken te zijn begonnen. Een eeuw later verwoordt Voltaire wat velen hebben gezegd en geschreven: men moet zijn atheïsme verwerpen, maar zijn levenswijze loven. Schleiermacher beschrijft Spinoza als ‘...vervuld van religie en van heilige geest, en daarom bleef hij alleen en ontoegankelijk’. Goethe bewondert hem, Heine schrijft dat ‘alle hedendaagse filosofen de wereld zien door de lenzen die Baruj Spinoza geslepen heeft, misschien zelfs, zonder het te beseffen’. Ook over zijn historische betekenis zijn de meningen verdeeld: voor H.A. Wolfson is hij de laatste middeleeuwer, voor Gebhardt is hij de filosoof van de barok. Des te vreemder vindt Dujovne het, dat er nog geen werk bestaat dat alle werken, alle problemen en de doorwerking van Spinoza in het moderne denken beschrijft, zoals dat met Descartes en Kant wel het geval is. Er ontbreekt een overkoepelend werk, dat alle onderzoeken en commentaren die er ondertussen wel zijn, verenigt. Dat is de opdracht die Dujovne zich zelf geeft; een studie over het leven, de filosofie en de invloed van Spinoza in de Europese cultuur.

Voor zijn biografie in boek I heeft hij gebruik gemaakt van al het beschikbare biografische materiaal: Lucas, Colerus, Jarig Jelles, Kortholt, Bayle, Monnikhof, Freudenthal, Gebhardt, Dunin Borkowski en de artikelen in de vijf delen van het *Chronicum Spinozanum*. Als secundaire literatuur noemt hij verder: Madeleine Francès, Paul Siwek (1937), Sir Frederick Pollock (1932), Lewis Browne (1932) en Jacob Schatzky (1927). Daarnaast maakt hij gebruik van fragmenten over Spinoza in Kuno Fischer, P.L. Couchoud en J.R. Carré. Voor de documenten heeft hij gebruik gemaakt van A.M. Vaz Diaz en W.G. van der Tak (1932). Omdat het in boek I om het leven en het karakter van Spinoza gaat is veelvuldig gebruik gemaakt van de brieven, in de Franse vertaling van Appuhn en de Duitse van Gebhardt, die meer brieven bevatten dan de *Opera Posthuma*. Boek I geeft een chronologische weergave van het leven van Spinoza, in zeven hoofdstukken: Zijn afkomst, zijn kinderjaren en adolescentie in de joodse gemeenschap in Amsterdam, wat voorafging aan zijn opstandigheid en de ban, Spinoza in Amsterdam na de ban, Spinoza in Rijnsburg, in Voorburg en in Den Haag. Dujovne besteedt relatief veel aandacht aan de religieuze invloeden op Spinoza, zowel de joodse uit zijn jeugd, als later de invloed van Juan de Prado voor zijn bijbelkritiek, als nog later de invloed van de collegianten.

Boek II (1942) heeft als titel ‘*De tijd*’ (*la época*) van *Spinoza*, waarmee Dujovne echter vooral de ‘tijdgeest’ bedoelt, zoals hij zelf aan het eind van zijn voorwoord opmerkt. De vragen die hij stelt zijn: hoe was zijn intellectuele vorming en wat waren de karakteristieken van het denken van zijn tijd? Welke invloeden onderging zijn filosofie van de ideeën uit de eeuw waarin hij leefde en de voorafgaande eeuwen? Voor hij die vragen kan beantwoorden, is het echter nodig zich te buigen over de vraag wat de relatie is van een filosofie met de elementen waaruit ze bestaat. Is een filosofie een nadenken over eerdere filosofieën, en dan het samenbrengen van die eerdere ideeën en de gedachten die opkomen terwijl men erover nadenkt? Dan is het werk van een filosoof het persoonlijk organiseren van materiaal dat niet van hemzelf is. Of is het ‘t verbinden van al bestaande ideeën met eigen nieuwe ideeën, of is het een totaal creatief en origineel gebeuren? Dujovne wil er achter komen hoe Spinoza te plaatsen in dit schema, en gebruikt daarvoor twee auteurs die zich ook hebben bezig gehouden met de creativiteit van filosofie, en

wel met betrekking tot het speciale geval Spinoza. De ene is Henri Bergson, die zich daarbij incidenteel en illustratief over Spinoza uitlaat, in zijn werk *De filosofische intuïtie* (1911). De ander is Harry Austryn Wolfson, die een heel werk heeft gewijd aan de filosofie van Spinoza. De eerste staat op het creatieve standpunt, en stelt dat Spinoza voor wat betreft de kern van zijn filosofie op geen enkele manier schatplichtig is aan Descartes of aan welke filosoof dan ook. Wolfson begint zijn boek over Spinoza met de stelling, dat als we de hele (filosofische) lectuur die hem ter beschikking stond in stukjes zouden knippen, in de lucht zouden gooien, en alles weer zouden verzamelen, we uit die stukjes papier de hele *Ethica* zouden kunnen reconstrueren. In het werk van Spinoza zijn echter ook twee aspecten te onderkennen. Enerzijds zijn metafysica, moraal, kenleer en psychologie, en anderzijds zijn ideeën over de bijbel, de staatsinrichting en de kerk. Het meest representatieve werk voor het ene aspect is de *Ethica*, voor het andere het *Tractatus theologico-politicus*, hoewel er dwarsverbindingen te maken zijn, zoals Spinoza zelf ook op verschillende plaatsen aangeeft.

Boek II van Dujovne bestaat inhoudelijk uit twee gedeeltes. In de inhoudsopgave staan vijf delen genoemd, die samen twaalf hoofdstukken beslaan. In het eerste gedeelte, dat uit vier delen bestaat, dat wil zeggen elf van de twaalf hoofdstukken, worden de antecedenten onderzocht van wat Dujovne de filosofie in strikte zin van Spinoza noemt. Dat betreft Spinoza's intellectuele vorming in ruime zin. In het tweede gedeelte worden heel summier, op basis van wat al in het eerste deel is geschreven, de antecedenten onderzocht van Spinoza's opvattingen over de maatschappij, de politiek en de bijbelexegese. Dat levert de volgende indeling in vijf gedeelten op, die na de inleiding over de opvattingen van Bergson en Wolfson staat.

- I. Enige opvattingen van Spinoza. Oordelen over de oorsprong van het spinozisme. (hoofdstuk I en II)
- II. Spinoza en het joodse denken. (hoofdstuk III t/m VI.)
- III. Spinoza en de Renaissance. (hoofdstuk VII)
- IV. Spinoza en de zeventiende eeuw. (hoofdstuk VIII t/m XI)
- V. Invloeden in het politieke denken en in de bijbelkritiek van Spinoza. (hoofdstuk XII)

Ook in Boek II is het weer vooral de vorming die uitging van de joodse traditie, en dan met name van de middeleeuwse joodse filosofen, die aandacht krijgt. Dujovne kan niet om de invloed van de filosofie van Descartes en andere filosofen in de 17e eeuw heen. Maar hij besluit het relatief korte deel hierover (p. 25 -60) als volgt: 'Onze filosoof was een zeventiende-eeuwse Hebreeuw. In zijn leer, zo verschillend van andere opvattingen in zijn tijd en ook verschillend van de meest belangrijke van de joodse traditie, klinken toch ideeën uit die traditie en die eeuw door. Die ideeën maken niet het hele werk van Spinoza uit, maar ze inspireerden het in meer dan een van zijn fundamentele aspecten'.³⁸³ Daarna volgen vier hoofdstukken (p. 61- 163) over Spinoza en het joodse denken. Dujovne gaat uitgebreid in op Maimonides, omdat volgens hem Spinoza zich precies waar hij zich onderscheidt van Descartes, een mentor in Maimonides vindt. Hij verwijst daarvoor ook naar de interpretatie van León Roth.³⁸⁴ Een pagina verder schrijft Dujovne: 'Spinoza kwam de wereld van de filosofie binnen aan de hand van Maimonides. Van Maimonides leerde hij het antropomorfisme te verwerpen; ook leerde hij van hem dat god de eerste en enige oorzaak is van zowel het wezen als het bestaan van alle dingen. De spinozistische identificatie van wil en verstand heeft een antecedent in Maimonides, evenals het idee dat de orde en de connectie van de ideeën dezelfde is als de orde en de connectie van de dingen. Voor beiden, voor Spinoza en voor Maimonides, zijn bestaan en wezen in god onafscheidelijk. De leer van Spinoza over de eeuwigheid van de geest is te vergelijken met die van Maimonides over de onsterfelijkheid'.³⁸⁵ De conclusie van Boek II komt er op neer dat Spinoza's filosofie vooral gekenmerkt wordt door mystiek, neoplatonisme en religie, en dat noemt Dujovne juist kenmerkend voor de joodse filosofie.

³⁸³ Dujovne, (1942), p. 60.

³⁸⁴ Dujovne, (1942), p. 107: León Roth, *Descartes, Spinoza and Maimonides*, Oxford: Clarendonpress, 1924.

³⁸⁵ Dujovne, (1942), p. 108.

Boek III, met als titel: *Het werk van Spinoza* (1943). Na zijn leven en zijn intellectuele vorming komt het werk van Spinoza aan de orde. Dujovne stelt zich op het standpunt van Bergson, dat dit werk geen som en ook geen synthese is van voorafgaande ideeën, maar een originele creatie, niet te verwarren met andere leerstelsels, hoewel het in sommige deelaspecten ergens op kan lijken.

In dit boek worden zijn teksten minutieus bekeken, en daarbij worden enige interpretaties en commentaren van anderen meegenomen. Het boek is niet ingedeeld naar de werken, maar naar thema's, omdat volgens Dujovne het werk van Spinoza een eenheid vormt, waarbij de thema's door de werken heen lopen.

De thema's van de tien hoofdstukken zijn:

- I. Het object en de methode van de filosofie van Spinoza.
- II. De metafysica van Spinoza.
- III. Het concept dat Spinoza heeft van de wereld.
- IV. De antropologie van Spinoza.
- V. De psychologie van Spinoza.
- VI. De psychologie van Spinoza: de affectiviteit.
- VII. De moraal van Spinoza.
- VIII. Het mysticisme van Spinoza.
- IX. De politiek en de religie.
- X. Conclusie. [kritieken, problemen, contradicties, eigenheid, waardering]

Nadat Dujovne in het laatste hoofdstuk van boek III geëindigd is met enkele contradicties, incongruenties en onoplosbare paradoxen in de filosofie van Spinoza, rest nog het vierde boek over de doorwerking van Spinoza.

Boek IV (1945) *De invloed van Baruj Spinoza*. In zijn voorwoord legt Dujovne uit wat hij daar precies mee bedoelt. Het gaat hem niet alleen om de feitelijke, waarneembare effecten van het spinozisme in de westerse cultuur, als stimulus voor andere filosofen. Het gaat hem ook om de polemieken en de kritieken waartoe zijn filosofie aanleiding is geweest. De controverses rondom het spinozisme hebben al een geschiedenis van 270 jaar. De aard ervan veranderde met de tijd, de toon werd anders, maar de standpunten van de tegenstanders veranderden niet. De beweegredenen en de argumenten ervoor zullen steeds worden aangegeven. Eigenlijk zou de volledige titel van dit boek moeten luiden: de geschiedenis van het spinozisme, de invloed van de spinozistische ideeën, de kritiek op Spinoza, de controversies rondom zijn filosofie. Al meer dan een eeuw worden er commentaren geschreven over de invloed van het spinozisme bij verschillende denkers, in de literatuur of in de religie, in een bepaald land, of van een bepaald aspect van het werk van Spinoza. Maar er bestaat nog geen overkoepelende studie over de invloed en de controverses. Veel van de boeken die Dujovne in dit boek bespreekt, worden nooit genoemd door schrijvers over het spinozisme. Om ervoor te zorgen dat de lezer de betekenis en de reikwijdte van het aandeel van de spinozistische ideeën in het werk van andere filosofen op waarde kan schatten, geeft Dujovne steeds de essentie weer van de andere denkers en geeft hij aan in welke aspecten de invloed van het spinozisme zit. Bij de kritieken op Spinoza geeft hij aan of ze religieus dan wel filosofisch gemotiveerd zijn. In dit boek schrijft hij dus als het ware een geschiedenis van de moderne cultuur, in zoverre als die cultuur verband houdt met Spinoza, ofwel omdat ideeën van hem bij een filosoof te vinden zijn, ofwel omdat er juist sprake is van een vijandige houding tegenover het spinozisme bij een andere filosoof of in enig moment van de geschiedenis.

Net zo als in het laatste hoofdstuk van boek III wordt ook in dit boek evenzeer de kritische verwerping van de leer van Spinoza als het bewonderend aanhangen ervan weergegeven. De opvatting van Dujovne zelf over de filosofie van Spinoza komt in het laatste hoofdstuk van dit laatste boek aan de orde.

De inhoud van de 12 hoofdstukken in boek IV is de volgende:

- I. De briefwisseling van Spinoza.

- II. Het spinozisme in Holland.
 - III. De opvattingen van Spinoza in Engeland in de 17e en 18e eeuw.
 - IV. Het spinozisme in Frankrijk in de 17e en 18e eeuw.
 - V. Het spinozisme in Duitsland tot aan het einde van de 18e eeuw.
 - VI. Het weer opleven van de belangstelling voor Spinoza in Duitsland van Lessing tot en met Hegel.
 - VII. Spinoza in Engeland van Coleridge tot 1830.
 - VIII. Spinoza in de Engelstalige filosofie van Shelley tot in onze tijd.
 - IX. De filosofie van Spinoza in Duitsland na Hegel.
 - X. Het spinozisme in Frankrijk in de 19e eeuw en in de huidige.
 - XI. De filosofie van Spinoza in Rusland, Italië en Scandinavië.
 - XII. Het spinozisme in het denken van Freud en in de wereldopvatting van Einstein.
- Bibliografie.

Atilano Dominguez heeft Dujovne's werk besproken in *Studia Spinozana* I precies 40 jaar nadat deel IV was uitgekomen.³⁸⁶ De bespreking heeft als titel *The forgotten book*. Het meest omvangrijke boek over Spinoza en het spinozisme is tegelijk het meest onbekend gebleven. En dat terwijl het doel van Dujovne juist was om de bekendheid met en de studie van Spinoza in de Spaans sprekende landen te vergroten. Wat betreft Spanje is dat in elk geval niet gebeurd. In latere Spinozastudies wordt zijn werk niet gebruikt en vaak niet eens vermeld. Dominguez wil alsnog een historische plicht vervullen met het onder de aandacht brengen van Dujovne's boek, op een moment dat er meer belangstelling voor Spinoza is dan ooit te voren. Argentinië zelf, of eigenlijk heel spaanstalig Latijns-Amerika in die tijd, noemt hij een spinozistisch 'wasteland', en hij verbaast zich erover hoe Dujovne zoveel bronnen bij elkaar heeft kunnen krijgen, vooral ook joodse. Gezien wat ik in het eerste gedeelte van dit hoofdstuk heb geschreven, is dat niet zo verwonderlijk. Wat de bekendheid met Dujovne's werk over Spinoza in Argentinië betreft, is er misschien nog niet zo veel veranderd, al is Argentinië zoals later zal blijken, geen braakliggend terrein meer wat Spinoza zelf betreft. Maar Dujovne is - ondertussen meer dan 60 jaar na verschijnen van het laatste deel - misschien nog steeds iets voor specialisten en doorzetters, juist nu er in Argentinië andere boeken over Spinoza zijn verschenen. Ook de beperkte oplage van Dujovne's werk, waarvan nooit een herdruk is verschenen, het feit dat het vier banden zijn die na elkaar zijn verschenen, en ook de prijs daarvan, waren en zijn waarschijnlijk een drempel voor de Argentijnse filosofen.

Een recent artikel over Dujovne in *La Biblioteca*, het al eerder genoemde tijdschrift van de Nationale Bibliotheek in Buenos Aires, wordt als volgt ingeleid: 'Ondanks dat hij niet helemaal overeenkomt met de manier waarop zij het werk van Spinoza benadert, vindt Gómez in de teksten van Dujovne een interessante filosofische onderneming, een pionier in ons land, die het beeld van deze filosoof van de passies betreft.'³⁸⁷ Gómez schrijft zelf in haar artikel dat de invloed van Spinoza merkbaar is in de politieke en intellectuele kringen in Argentinië, al vanaf het begin van de 18e eeuw, hoewel het circuleren van zijn werk pas eind 19e en begin 20e eeuw op gang komt. Het monumentale werk van Dujovne over Spinoza is door specialisten wel erkend, maar heeft nauwelijks invloed gehad in het filosofische denken, en is in de vergetelheid geraakt. Gómez beschrijft hoe zij voor het eerst over Dujovne hoorde. 'De naam van León Dujovne kwam ons, een groep enthousiaste lezers van Spinoza, voor de eerste keer ter ore, in verband met een mysterieus en onvindbaar werk, dat ons werd voorgesteld als fundamenteel voor wie zich in ons land de taak had gesteld de Hollandse denker te lezen. Mij verraste de uitbundige gepassioneerdeheid waarmee deze naam, of beter gezegd, dit werk, naar voren werd gebracht, en het commentaar erbij dat het bijna een wonder was dat deze vier delen over Spinoza, zijn leven - zijn tijd - zijn werk - zijn invloed, waren voltooid. Toen ik moeite ging doen om het boek te vinden, begreep ik de vreugde van die filosoof. De filosoof waar ik het over heb is Diego Tatián,

³⁸⁶ Dominguez (1985).

³⁸⁷ *La Biblioteca* 2-3(2005), 216- 224.

die een groot deel van zijn werk heeft gewijd aan het begrip en de studie van het denken van Baruch Spinoza.³⁸⁸

Tatián zelf schrijft over Dujovne in zijn twee artikelen over het spoor van Spinoza in Argentinië.³⁸⁹ Hij noemt Dujovne's werk, in navolging van Dominguez, het 'vergeten boek'. Het boek is alleen opgemerkt door Atilano Dominguez die er in het eerste nummer van *Studia Spinozana* over schreef - zoals ik al heb vermeld - en door Marcos Weinstein, in Argentinië zelf, in zijn artikel '*Una biografía suramericana de Spinoza*'.³⁹⁰

Tatián, die volgens Florencia Gómez aan zijn studenten zo gepassioneerd over Dujovne kon vertellen, geeft in vijftien pagina's een indruk van de boeken van Dujovne.³⁹¹ Om het 'vergeten boek' van Dujovne nog wat meer over het voetlicht te brengen geef ik de bespreking van Tatián kort weer. In boek I minimaliseert Dujovne volgens Tatián de invloed van Van den Enden, ten gunste van Juan de Prado, die de waarheid van de schrift en de daarin geopenbaarde god ontkent, en er een god voor in de plaats stelt die zich toont in de natuurwetten. De Prado ontkent ook het bestaan van wonderen, de rede is voor hem het enige criterium voor waarheid, en alles gebeurt in overeenstemming met de natuurwetten. Dujovne kent ook meer invloed toe aan Uriel da Costa, die 'Deus sive natura' aannam. Door het benadrukken van de invloed van deze auteurs in plaats van die van een auteur als Van den Enden, kan Dujovne de *Ethica*, hoewel niet orthodox, wel strikt joods noemen. Hij benadrukt ook Spinoza's relatie met de collegianten en het gevaar dat hij ziet in priesters. In het licht daarvan signaleert Dujovne het belang van Jan Rieuwertz, die ook Descartes, Balling, Jelles en anderen uitgaf en waar de vervolgde collegianten bijeenkwamen, in hun gezamenlijke oppositie tegen het calvinisme. In boek II ziet ook Tatián de bergsoniaanse interpretatie van Spinoza en Wolfson (1934) en hoe Dujovne de schijnbare tegenstelling tussen hen nuanceert. Uiteindelijk is de betekenis van Spinoza's filosofie moreel, volgens Dujovne, en daarom interesseerde de waarheid hem minder dan het hoogste goed, en schreef hij een *Ethica*. Dujovne geeft daarbij nog een mystieke interpretatie van die *Ethica*: neoplatons, maar vooral traditioneel joods. Dujovne signaleert, zoals al gezegd, de invloed van Maimonides in Spinoza's verwerping van het antropomorfisme, en de aanname van een god als eerste en enige oorzaak van alles.³⁹² Maar de belangrijkste invloed kwam volgens Dujovne van Hasdai Crescas, die juist tegen de aristotelische fysica was en voor de rehabilitatie van de idee van het oneindige. Anders dan Dilthey stelt Dujovne dat er geen sprake is van invloed van de Renaissance, dus van Bruno en anderen, maar alleen van Hebreo, de enige van de Renaissance denkers van wie Spinoza een boek in zijn bibliotheek had. Tegen Gentile en Gebhardt die menen dat het begrip '*amor dei intellectualis*' van Hebreo komt, stelt Dujovne dat dit al bij Maimonides en Ibn Ezra voorkomt.³⁹³ De god van de *Ethica* is niet die van Hebreo of Bruno, want Spinoza erkent niet - hoewel zonder succes volgens Dujovne - het transcendente. Wel is er een gemeenschappelijke invloed te bekennen in Hebreo en Spinoza van Crescas en mogelijk van de Kabbala. Dujovne ontkent de barokke Spinoza van Gebhardt en van Dunin Borkowski. Tegenover Kuno Fischer stelt hij: Spinoza onderging geen grote invloed van Descartes, zoals we al gezien hebben.³⁹⁴ Zijn mystieke interpretatie komt volgens Tatián overeen met die van de Societas Spinozana in Den Haag, opgericht in 1921 door Gebhardt, en opgehouden te bestaan met de Tweede Wereldoorlog. Deze mystieke benadering wordt soms tegenover de rationalistische interpretatie gesteld, waarin Descartes en de moderne wetenschap meer aandacht krijgen. Deze benadering wordt volgens Tatián van oudsher gevolgd door de 'Rijnsburgse' Vereniging Het Spinozahuis, en met name door de secretarissen Willem Meyer en Van der Tak.

³⁸⁸ Idem, (2005), p. 217.

³⁸⁹ Tatián (2004), p. 149; 'Spinoza, pasajes Argentinos', *La Biblioteca* 2-3(2005), 109-119.

³⁹⁰ *Davar* (Buenos Aires) 4(1946), 69-82.

³⁹¹ Tatián (2004), pp. 149-164.

³⁹² Evenals: Roth, (1924).

³⁹³ Giovanni Gentile, 'Leone Hebreo e Spinoza', *Studi sul Rinascimento* (Florence (1923), 96-107.

³⁹⁴ Tatián (2004), p. 157; Dujovne, II, (1942), p. 286.

Tatián verwijst voor deze informatie naar Hubbeling.³⁹⁵ Boek III vindt Tatián vooral een parafraseren van het werk van Spinoza. Dujovne stelt: ‘De *Ethica* is een autobiografie, in zoverre Spinoza bij god uitkomt; terwijl de *Ethica* een filosofische verhandeling is in zoverre Spinoza vertrekt vanuit god.’³⁹⁶ Dujovne volgt de interpretatie van Wolfson, waarin god onderscheiden is van de totaliteit van alle modi waarvan hij de immanente oorzaak is. Of zoals Brunschvig schrijft: ‘alles behoort tot de substantie, hetgeen niet wil zeggen dat het deel is van de substantie’. Tevens zegt Dujovne dat hoewel aan god het attribut denken toekomt, Hij, opgevat als *natura naturans*, niet lichamelijk is. Kortom, Dujovne geeft een spiritualistische interpretatie, met zowel het primaat voor het attribut denken als een scheiding van geest en lichaam in de mens en bovendien een tegenstelling tussen *Ethica* II en V, aldus Tatián. In Argentinië zal later Leiser Madanes het probleem van god ofwel substantie en de modi proberen op te lossen, in een artikel dat ook is opgenomen in zijn boek *El arbitro arbitrario*.³⁹⁷ Ik kom daar op terug als ik Madanes in deel III bespreek. De spinozistische eeuwigheid van de geest ziet Dujovne weggelegd voor bepaalde functies van de geest die niet aan het lichaam gekoppeld zijn, zoals herinnering, en hij vat die eeuwigheid dan op als voortduren in bestaan, dus onsterfelijkheid. Hierin bestaat dan ook bij uitstek het mystieke element van Spinoza, en Dujovne besluit - op grond waarvan is niet duidelijk - tot een persoonlijke god in *Ethica* V. Tot slot bespreekt Tatián Boek IV waarin Dujovne de invloed van Spinoza beschrijft, waarvoor hij gebruik maakte van de klassieke werken van Pollock, Grunwald, Janet, Worms en Freudenthal. Bijzondere aandacht krijgen bij Dujovne de verspreiding van de ideeën van Spinoza na zijn dood in Holland door middel van de christelijk-spinozistische secten, de weerlegging van de opvattingen over de *Ethica* van de Franse materialisten, en het debat tussen Jacobi en Mendelssohn in Duitsland in de 18e eeuw.

In het al genoemde artikel van Gómez over Dujovne plaatst zij een kritische noot bij boek III, ten aanzien van een punt waar ook Tatián op wees. Dujovne’s interpretatie van Spinoza is sterk ‘spiritualistisch’. Ook Gómez schrijft dat Dujovne aan het attribut denken het primaat toekent boven het attribut uitgebreidheid. Daarmee ontkent hij niet alleen een materialistische opvatting van Spinoza, maar stelt hij ook de idee van eeuwigheid, vereenzelvigd met onsterfelijkheid, centraal als teken van Spinoza’s mysticisme. In band IV gaat Dujovne in die lijn door, wanneer hij de controverses over de filosofie van Spinoza beschrijft, en daarin partij kiest tegen het marxisme, tegen Freud en tegen Einstein. Dat zijn theorieën die volgens hem totaal vreemd zijn aan de ideeën van Spinoza, voorzover ze zijn religiositeit missen. Zijn interpretatie van Spinoza maakt het hem gemakkelijk Spinoza in te lijven in wat hij in een later boek de filosofie en cultuur van het Joodse volk noemt.³⁹⁸

Dujovne heeft een groot aantal boeken geschreven over filosofie van de geschiedenis, over de geschiedenis van de (westerse) filosofie en over de geschiedenis van de joodse filosofie. Hij vertaalde boeken uit het Oude Testament, en van Maimonides de complete *Guía de los perplejos*, in drie delen.³⁹⁹ Hij vertaalde ook het belangrijkste werk van de kabbala, *El Zohar*, in vijf delen.⁴⁰⁰ Ook schreef hij monografieën over Europese filosofen en schrijvers als Kant, Croce, Ortega y Gasset en Thomas Mann en over de Argentijnse filosoof José Ingenieros.⁴⁰¹ Dujovne vertaalde een boek over Einsteins relativiteitstheorie, dat is uitgegeven door de Sociedad Hebraica

³⁹⁵ Spaanse vertaling van *Spinoza*, Barcelona: Herder, 1981. Deze uitgave is een vertaling van de Duitse uitgave van *Spinoza* (Freiburg, München: Karl Alber, 1978), omdat in geen van de Nederlandse uitgaven van Hubbeling deze passage voorkomt. De passage staat wel letterlijk in de Duitse vertaling, waarin het laatste hoofdstuk ‘Stand der Spinozaforschung’ heet (p. 121).

³⁹⁶ Dujovne, III, (1943), pp. 75-76.

³⁹⁷ Leiser Madanes (1989), ‘Sustancia, naturaleza y dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza’, ook opgenomen in: *El arbitro arbitrario*, 2001, pp. 281-301.

³⁹⁸ León Dujovne, *El judaísmo como cultura*, Buenos Aires: Nueva Presencia, 1980.

³⁹⁹ León Dujovne, *Guía de los perplejos*, México: Cien del mundo, 1993.

⁴⁰⁰ Rabbi Shimon Bar Yojai, *El Zohar*, vert. León Dujovne, Buenos Aires: Sigal, 1978.

⁴⁰¹ León Dujovne, *La obra filosófica de José Ingenieros*, Buenos Aires: Aniceto Lopez, 1930.

Argentina in 1929.⁴⁰² Einstein had in 1925 Argentinië bezocht, op uitnodiging van diezelfde Sociedad Hebraica en van de Universiteit van Buenos Aires.

Over Spinoza schreef Dujovne nog een aantal keren: in 1946 het voorwoord bij een uitgave van de *TTP*.⁴⁰³ In 1955 leverde hij een bijdrage aan het tijdschrift '*Santayana, Spinoza y los judios*'.⁴⁰⁴ In 1969 kwam een boekje *Baruj Spinoza* van hem uit, gepubliceerd door het Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judio Mundial.⁴⁰⁵ Er staat een bijdrage van hem in het herdenkingsboek *Homenaje a Baruch Spinoza; con motivo del tricentenario de su muerte*, uitgave van het Museo Judio in Buenos Aires in 1976.⁴⁰⁶ Zijn bijdrage is getiteld *Spinoza y el Judaismo*. Hij bespreekt daarin in hoeverre de filosofie van Spinoza een joodse filosofie genoemd kan worden, en wel een kabbalistische, zoals Wachter in 1699 in *Der Spinozismus im Judenthum* beweerde. Dujovne gaat daarin mee, omdat Spinoza in de *TTP* tegen de rituele godsdienst is, en de intellectuele liefde tot god als hoogste deugd ziet, evenals Maimonides. Met zijn vrijdenken en zijn optimisme ten aanzien van de rede past hij in de joodse culturele sfeer. In de 19e eeuw en in het begin van de 20e eeuw beschouwden daarom auteurs als Mozes Hess, Martin Buber en Josef Klausner hem als een van hen, 'onze broeder'. Dit gebeurde bijvoorbeeld bij de Spinoza herdenking in 1932 in Weimar.⁴⁰⁷ Ook voor Dujovne is Spinoza 'een jood van de 17e eeuw, die in het diepst van zijn ziel een jood blijft, ook na de ban.'

Samuel Glusberg ofwel Enrique Espinoza

De derde pionier, niet alleen als emigrant, maar ook wat betreft Spinoza in Argentinië, is Samuel Glusberg (1898-1987). Ook hij kwam als kind uit Rusland, en arriveerde in 1905 met zijn familie in Buenos Aires. Als 17-jarige las hij onder andere Tolstoi, Heinrich Heine en Spinoza. Vanwege zijn bewondering voor de laatste twee nam hij voor de rest van zijn leven als schrijver en uitgever de naam Enrique Espinoza aan. In *Homenaje a Baruch Spinoza* staat van hem een bijdrage over Spinoza en Heine.⁴⁰⁸ Hij beschrijft de bewondering van Heine voor Spinoza, en Heine's idee dat de wereld nog veel aan Spinoza zal hebben, als men maar door zijn harde bolster van de mathematische vorm heen weet te breken. Hij citeert Heine: 'Op een dag, als ze Spinoza bevrijden van de rigide vorm van de cartesische wiskunde, en hem toegankelijk maken voor het grote publiek, zal men begrijpen dat hij, meer dan iemand anders, zich zou kunnen beklagen over plagiaat. Al onze hedendaagse filosofen kijken zonder het te beseffen door de lenzen die Spinoza sleep.'⁴⁰⁹ Enrique Espinoza was jarenlang actief in de culturele en intellectuele avant-garde van Argentinië, met nieuwe tijdschriften, boekuitgaven, vertalingen, tentoonstellingen, muziekuitleveringen en politieke herdenkingsbijeenkomsten. Het was zijn uitgeverij B.A.B.E.L. die in 1932 *Los amores de Spinoza* van Gerchunoff uitgaf. Vanaf 1935 verplaatste hij zijn activiteiten, inclusief de uitgeverij B.A.B.E.L., naar Chili en reist door Europa, Israel en de Verenigde Staten. In 1940 houdt hij een grote herdenkingsbijeenkomst voor de vermoorde Trotsky, met wie hij jarenlang heeft samengewerkt voor het tijdschrift *Clave-Teoria Marxista* dat Trotsky in México uitgaf. Hij interesseert zich meer voor de ethisch-politieke lading van diens boodschap dan voor zijn organisatie, en hij wil graag een biografie van Trotsky schrijven. In 1941 publiceert hij in elk geval een artikel over Trotsky voor een themanummer van *Babel*. Daarin beschrijft hij hoe

⁴⁰² Zhitlovsky, Jaime, vertaling: Dujovne, León, *La teoria de la relatividad de Einstein*, Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1929.

⁴⁰³ *Tratado teológico-político*, Buenos Aires: Lautaro, 1946.

⁴⁰⁴ León Dujovne, 'Santayana, Spinoza y los judios', *Davar* (1995), 67-72.

⁴⁰⁵ León Dujovne, *Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judio Mundial, 1969.

⁴⁰⁶ Kibrick (1976), pp. 77-82.

⁴⁰⁷ David Wertheim, *Cherishing a Heretic: The Jews of Weimar Germany and their Celebration of Spinoza*. Proefschrift Universiteit van Utrecht, 2005, p. 64 e.v.

⁴⁰⁸ Enrique Espinoza, 'Spinoza en Heine' In: Kibrick (1976), pp. 83-86.

⁴⁰⁹ Idem, p. 86.

Trotsky in ballingschap ‘trouw aan zijn verre verwant van de *Ethica*, van wie hij zo graag steeds weer de meest zinnige van zijn stellingen herhaalde, de ellendige menselijke conditie van de verburgerlijkte intellectuelen en politici, noch vervloekt noch betreurt.’⁴¹⁰ Dit is een directe verwijzing naar Spinoza en zijn uitspraak: niet bespotten, niet huilen, maar begrijpen.⁴¹¹

Enrique Espinoza vestigt zich pas in 1973, twee weken voor de staatsgreep, weer definitief in Buenos Aires, met zijn uitgeverij B.A.B.E.L. De laatste jaren van zijn leven schrijft hij nog een groot aantal boeken, gebaseerd op eerdere teksten, op persoonlijke herinneringen en aantekeningen over zijn favoriete auteurs. Zo verschijnt in 1971 *Heine, el ángel y el león* en in 1978 *Spinoza, águila y paloma*.⁴¹² Na een korte biografische schets van Spinoza beschrijft hij in het laatst genoemde boek de niet zozeer filosofische, maar voornamelijk literaire receptie van Spinoza, onder andere bij Goethe. Hij voegt een selectie met gedachten van Spinoza toe. In 1979 publiceert hij zijn boek *Spinoza*, en later nog *Spinoza y Gongora*.⁴¹³

Dit waren drie joodse emigranten uit de Oekraïne aan het einde van de 19e eeuw, intellectuelen van de generatie van Borges. Deze laatste heeft veel minder geschreven over Spinoza, maar hij is er meer bekend om geworden. Zij, de andere drie, hebben echter niet of nauwelijks invloed op de hedendaagse filosofie en spelen geen rol in het actuele Spinoza-onderzoek in Argentinië. Alleen Dujovne was een vakfilosoof, de andere twee waren intellectuelen, maar alle drie waren zeer breed, filosofisch en literair, geschoold. Naast veel andere activiteiten hielden ze zich bezig met filosofie en schreven ook over Spinoza, maar niet uitsluitend. Hun werk over Spinoza betreft zelfs een relatief klein deel van hun hele oeuvre. Toch is het meest duidelijke spoor van Spinoza in Argentinië, ook voor Tatián, is in de eerste helft van de 20e eeuw het joods-culturele: Gerchunoff, Dujovne en Glusberg (Enrique Espinosa) die hiervoor zijn besproken, maar ook Oscar Cohan, Jacobo Kogan en Gregorio Weinberg, en de al eerder genoemde Gregorio Bermann.⁴¹⁴ De kring wordt ook aangeduid als ‘de dertigers’ en ook als ‘de joodse Verlichting in Buenos Aires’. Gregorio Bermann is met zijn linkse sympathieën een vreemde eend in de bijt. Hij en de anderen laten van zich horen via tijdschriften als *Babel*, *Judaica* en *Davar*.⁴¹⁵ *Davar*, *Revista Literaria* was een driemaandelijks publicatie van de Sociedad Hebraica Argentina, gevestigd in Buenos Aires. *Davar* heeft bestaan van juli 1945 tot en met nummer 128 in 1992, met Bernardo Ezequiel Koremblit als adviseur. In verschillende nummers zijn artikelen over Spinoza verschenen, bij voorbeeld in het themanummer over Moisés Hess (1812-1875) en Jaim Weizmann in de herfst van 1962. Dit was bij gelegenheid van de 150^e geboortedag van Moisés Hess, en de tiende sterfdag van Jaim Weizmann, de eerste president van Israël. In dit nummer van *Davar* is een tekst van Moisés Hess *Cristo y Spinoza* opgenomen, oorspronkelijk gepubliceerd in de epiloog van zijn publicatie *Rome und Jerusalem* in 1862.

Er zijn vertalingen van Spinoza uitgegeven door de Sociedad Hebraica Argentina, zoals de briefwisseling van Spinoza, vertaald door Oscar Cohan, op wie ik hierna nog terugkom.⁴¹⁶ De uitgeverijen die de geschriften, vertalingen en tijdschriften uitgeven zijn het al genoemde

⁴¹⁰ Enrique Espinoza, ‘Trotsky’, *Babel* (Chili), 2(1941), 230.

⁴¹¹ *Ethica*, voorrede III en TP(1985), I, art.4.

⁴¹² Enrique Espinoza, *Heine, el ángel y el león*. Buenos Aires: Babel, 1971; Enrique Espinoza, *Spinoza, águila y paloma*, Buenos Aires: Babel, 1978.

⁴¹³ Enrique Espinoza, *Spinoza*, Buenos Aires: Babel, 1979; Enrique Espinoza, ‘Spinoza y Gongora’, *Repertorio Americano* (San José, Costa Rica), nr. 15.

⁴¹⁴ Weinberg was directeur van de collectie *Clásicos Fundamentales* van de uitgeverij Lautaro, die in 1946 de *Tratado Teológico-político* uitgaf in een serie ‘Tratados fundamentales’, in een vertaling van Julián de Vargas en Antonio Zozaya, met een voorwoord van León Dujovne.

⁴¹⁵ *Davar* werd van 1945-1976 uitgegeven door de Sociedad Hebraica Argentina.

⁴¹⁶ *Epistolario*, vert. Oscar Cohan, Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1950.

B.A.B.E.L. en daarnaast Bajel en Acervo Cultural.⁴¹⁷ Steeds weer komen dezelfde namen terug en er zijn allerlei dwarsverbindingen. Daarbij komt de naam van Gebhardt, de Duitse Spinozavertaler en onderzoeker, die in de jaren voor de Tweede Wereldoorlog ook in Nederlandse Spinozagroepen actief was, geregeld voor. De achternaam Gebhardt komt nog altijd veel voor in Argentinië, maar er zijn geen aanwijzingen voor dat Carl Gebhardt zelf in Argentinië is geweest, dat leden van de joodse Spinozagroep die de Spinozautgaven verzorgden in Duitsland zijn geweest of dat er een briefwisseling heeft plaats gehad. Het is ook onwaarschijnlijk dat er persoonlijk contact is geweest, omdat Gebhardt al in 1934 is gestorven, 53 jaar oud. De eerste vertaling en uitgave van zijn werken, *Spinoza*, dateert van 1940. Waarschijnlijk is het contact beperkt tot, zoals Cohan in een voorwoord schrijft, het vertalen en het toevoegen van een studie van Gebhardt over het betreffende vertaalde werk van Spinoza als inleiding.

Oscar Cohan, de mysterieuze vertaler van Spinoza

Over Oscar Cohan is niet veel te vertellen. Hij wordt ook door degenen die hem zelf gekend hebben een ‘mysterieuze figuur’ genoemd. Het enige dat bekend is komt uit zijn korte voorwoorden bij zijn vertalingen van Spinoza. Hij vertaalde eerst, in 1940, het boek *Spinoza* van Gebhardt, uit het Duits.⁴¹⁸ Het werd in het Spinoza herdenkingsjaar 1977 herdrukt, in een oplage van 10.000 exemplaren.⁴¹⁹ In 2008 kwam de derde, nog steeds ongewijzigde druk uit, bij dezelfde uitgever, maar nu in de serie: Maestres del Pensamiento, en met een inleiding van Diego Tatián.⁴²⁰ Tatián plaatst Gebhardt in zijn tijd, en schrijft over het contact dat hij had met de Societas Spinozana en het Domus Spinozana in Den Haag van 1921 tot zijn dood in 1934. Cohan vertaalde verder ook drie werken van Spinoza. Zoals hij zelf in zijn voorwoorden bij twee van de drie vertalingen schrijft, doet hij dat - dan nog als enige - direct uit het Latijn, en gebruikt daarvoor de derde editie van de *Opera quotquot reperta sunt* door Van Vloten en Land.⁴²¹ Als Cohan op een probleem stuit raadpleegt hij achtereenvolgens Gebhardt, Wolf, of Appuhn. Hij vindt dat een goede vertaling van een filosofisch werk trouw en exact moet zijn, zowel naar vorm als naar gedachten. Cohan schrijft verder dat hij heel veel tijd met grote liefde, zorgvuldigheid en voorzichtigheid aan de vertaling heeft gewerkt. Op die manier vertaalde hij het *Tractatus de intellectus emendatione* (Bajel, 1944), de *Epistolae* (Sociedad Hebraica Argentina, 1950) en de *Ethica* (Fondo de Cultura Económica, 1954). In alle drie de vertalingen staat een inleiding van Gebhardt. Het *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE) is in 2006 herdrukt, met de inleiding van Gebhardt en een voorwoord van Diego Tatián. Tatián wijdt een paar regels aan de persoon van Oscar Cohan. ‘Oscar Cohan. Een Argentijn, vriend van de filosofie. Zeer trouwe vertaler uit het Latijn en Duits, die zijn devotie voor Spinoza uitte met zijn uitstekende vertaling uit het Latijn van de TRE in 1944. Daarna vertaalde hij ook uit het Latijn het *Epistolario* en de *Ethica*.’⁴²² Dat is bijna alles wat we van Oscar Cohan weten. En dat weten we dan ook alleen maar door wat Cohan over zichzelf schreef aan het begin van de twee pagina’s over Spinoza die hij als bijdrage leverde aan de herdenkingsbundel *Homenaje a Baruch Spinoza* in 1977.

Tatián heeft kort voor zijn dood gesproken met de 90-jarige Bernardo Koremblit, ook lid van de kring rond Dujovne in de jaren ’30 en ’40, die vertelde hem: ‘Niemand zal u iets over

⁴¹⁷ Bij voorbeeld: Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, vert. Oscar Cohan, inl. van Carl Gebhardt, Buenos Aires: Bajel, 1944; Spinoza, *Obras completas*, vert. Oscar Cohan, inl. van Carl Gebhardt, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977.

⁴¹⁸ Carl Gebhardt, *Spinoza*, vert. Oscar Cohan, Buenos Aires: Losada, 1940.

⁴¹⁹ Carl Gebhardt, *Spinoza*, vert.. Oscar Cohan, Buenos Aires: Losada, 1977.

⁴²⁰ Carl Gebhardt, *Spinoza*, vert. Oscar Cohan, voorwoord Diego Tatián, Buenos Aires: Losada, 2008.

⁴²¹ Benedicti de Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt; editio tertia*. J. Van Vloten en J.P.N. Land (bezorgd), Den Haag: Martinus Nijhoof, 1914.

⁴²² Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, vert. van Oscar Cohan, Buenos Aires: Cactus, 2006, p. 27.

Cohan kunnen vertellen...hij kwam en hij ging, onaangekondigd, niemand wist iets van hem.' Hij vertelde verder alleen nog dat Cohan erudiet was, soms naar bijeenkomsten van de Sociedad Hebraica ging, maar altijd meteen na de bijeenkomst vertrok.

In de nieuwe uitgave van het *Epistolario* in 2007 met het voorwoordje van Cohan en de inleiding van Gebhardt uit 1950 zijn een aantal nieuwe teksten toegevoegd.⁴²³ Het betreft een paar brieven en fragmenten van brieven van Spinoza die nog niet in de uitgave van 1950 waren opgenomen. Verder zijn een lange inleiding en aantekeningen van Diego Tatián opgenomen. Tot slot staat er een brief in, uit 1951 vanuit Rome door George Santayana (1863 – 1952) aan Oscar Cohan geschreven, die hem zijn vertaling van de brieven van Spinoza had toegestuurd. Uit de brief blijkt dat Cohan gedeelten uit de dissertatie van Santayana over Spinoza uit het Engels in het Spaans heeft vertaald. Dat is het enige over Cohan dat we uit deze brief te weten komen. In de rest van de brief gaat Santayana in op de inhoud van enkele van de brieven van Spinoza. Deze brief is als *Una carta de Santayana* in het eerder al genoemde tijdschrift *Davar* gepubliceerd.⁴²⁴ In de *Obras completas* die in vijf delen in 1977 werden uitgegeven, zijn van Cohan ook Gebhardt's *Spinoza*, de TRE en het *Epistolario* opgenomen.

De intensieve periode van 'de dertigers' is in de jaren '60 over haar hoogtepunt heen. Gerchunoff is in 1950 overleden, de laatste vertaling van Cohan is van 1954, Enrique Espinoza zit van 1935 tot 1973 met zijn uitgeverij in Chili. In 1969 bezocht David Ben Gurión, de eerste premier van Israël tot 1963, Buenos Aires om er samen met Jorge Luis Borges een seminaire over Spinoza te geven.⁴²⁵ Rond 1977 is er opnieuw een kleine hausse van joods-Argentijnse Spinozareceptie en daar is de volgende paragraaf aan gewijd.

4.3. Joodse uitgaven rond het herdenkingsjaar 1977

In 1977 wordt herdacht dat Spinoza 300 jaar geleden was overleden. Naar aanleiding van die herdenking verschijnen er drie boeken waarin onder andere drie van de nog levende auteurs van de hiervoor beschreven generatie van '24', León Dujovne, Oscar Cohan en Enrique Espinoza schrijven. Salvador Kibrick presenteert zijn uitgave *Homenaje a Baruch Spinoza* als een interventie om de geldigheid van de ban aan te vechten en haar officieel te laten opheffen. Een citaat van Salvador Kibrick uit deze herdenkingsbundel, dat een voorbeeld van de joodse Spinozareceptie is, hierover: 'We kunnen het concreet over de ban hebben, zonder daaraan enige religieuze jurisdictie toe te kennen, want op geen enkel moment hield de rebel op jood te zijn, zich jood te voelen en te handelen als jood [...] De ban was uitgesproken door een administratief orgaan, zonder religieuze waarde [...] degenen die de zaak hebben bestudeerd zijn het met elkaar eens dat Spinoza is veroordeeld vanwege grote politieke druk, afgedwongen door de gemeenschap.'⁴²⁶ Deze herdenkingsbundel *Homenaje a Baruch Spinoza, Con motivo del tricentenario de su muerte* werd in 1976 door het Museo Judio de Buenos Aires uitgegeven. Voorin staat een onbekend portretje van Spinoza, dat veel gelijkenis vertoont met het portret van François, gesigneerd is door ene Mario Cheny, maar waarvan in de *indice de ilustraciones* geen nadere vermelding staat.⁴²⁷ Daarna volgt een kort voorwoord van de Frans-joodse rechtsgeleerde René Cassin (1887-1976), Nobelprijswinnaar voor de vrede in 1968. Hij was een van de opstellers van de verklaring van de Rechten van de Mens in 1948. Cassin refereert in zijn voorwoord aan Spinoza's pleidooi voor de vrijheid van oordelen, die geen enkel gevaar oplevert voor de sociale orde noch voor de religieuze vroomheid,

⁴²³ Baruch Spinoza, *Epistolario*, vert. Oscar Cohan, Buenos Aires: Colihue, 2007.

⁴²⁴ *Davar* 51(1954), 27-30; recent ook opgenomen in de herdruk van de *Epistolario*, Buenos Aires: Colihue, 2007.

⁴²⁵ Dit gebeurde op uitnodiging van Baruj Tenenbaum, in 1933 geboren in een joodse kolonie in de provincie Santa Fe Argentinië, die in 1966 samen met Borges het Casa Argentina in Jerusalem had opgericht, een eerste interconfessionele (joods- katholieke) ofwel oecumenische organisatie.

⁴²⁶ Salvador Kibrick, 'Ante el tribunal de la posteridad', in: Kibrick (1976), pp. 9-25

⁴²⁷ Voor het François portret zie Ekkart (1999), p. 17.

maar die wel kan leiden tot het bevestigen van de ware ‘amor intelectual de Dios’. Cassin stierf nog voor het boek was gepubliceerd; een *In memoriam* is achter het voorwoord opgenomen. Na het gedicht *Baruch Spinoza* van Borges over ‘de jood met trieste ogen en ziekelijk gele huid’, volgt de eerste bijdrage van Salvador Kibrick, directeur van het Joods Museum. Het Museum heeft als doel ‘de spirituele en ethische waarden van het jodendom van alle tijden en alle landen bekend te maken, te prijzen en te verspreiden’. Kibrick houdt een pleidooi voor het officieel ongeldig (laten) verklaren van de ban, die volgens hem altijd al ongeldig was. De jood Spinoza is een van de grootste denkers van de mensheid, en zoals Moises Hess schreef: ‘het moment is aangebroken om deze eminente joodse meester in ere te houden, tegen elke zich vergissende jood...’. Deze zin staat als motto boven de bijdrage van Kibrick, samen met een citaat van Ben Gurion: ‘... En het past ons om de geschriften van de meest originele denker en de meest diepzinnige filosoof die uit het volk van Israel is voortgekomen in de afgelopen twee millenia, aan onze taal en aan onze hebreeuwse cultuur terug te geven...’.⁴²⁸ Volgens Kibrick is de ban uitgesproken onder grote politieke druk, niet vanwege Spinoza’s ideeën, maar omdat hij de riten en praktijken van de ultraorthodoxe Amsterdamse joodse gemeenschap niet volgde. Hij schrijft niet waar hij zich op beroept, maar deze verklaring is in 1997 bevestigd door Odette Vlessing, die in het Amsterdams Gemeente Archief documenten had gevonden die daar inderdaad op wezen.⁴²⁹ Kibrick stelt dat de joods-Hollandse gemeenschap, ofwel de Spaans-Portugese synagoge in Amsterdam, de ban moet opheffen. Zij verschuilen zich echter volgens hem achter een ‘angstvallige gedweeheid door te zeggen dat ze daartoe niet bevoegd zijn’. Het annuleren van de ban zou een eerbetoon zijn aan een ‘illuster lid van de joods-Hollandse gemeenschap, aan een van ons’ en het zou het verlangen om Spinoza in te lijven in het jodendom tegemoet komen. Het Joods Museum van Buenos Aires heeft daartoe dan ook een verzoek gericht aan Ben Gurion. Deze heeft immers gezegd dat Spinoza ‘de meeste originele en diepe denker is uit ons midden, tussen de op schriftstelling van de Bijbel en de geboorte van Einstein’. Aan het slot van de bijdrage van Kibrick is een brief opgenomen van de Nederlandse ambassade in Buenos Aires, waarin wordt meegedeeld dat de Israëlitisch-Portugese gemeenschap van Amsterdam medewerking wil verlenen aan het eerbetoon aan Spinoza dat het Museo Judio in Buenos Aires gaat realiseren. Een exemplaar van de bundel is in opdracht van Kibrick aangeboden aan de secretaris van de Vereniging Het Spinozahuis, Guido van Suchtelen.

Naast die van Kibrick betreffen de bijdragen in de herdenkingsbundel aspecten van de filosofie van Spinoza, en de relatie van onder andere Heine, Goethe en 20e eeuwse theologen met Spinoza. De Argentijnse bijdragen zijn onder andere van León Dujovne (*Baruch Spinoza y el Judaismo*), van de Spinoza vertaler Oscar Cohan (*En torno a Spinoza*), Ezequiel de Olaso (*Spinoza y nosotros*), Enrique Espinoza (*Spinoza y Heine*) en Rodolfo Mondolfo (*La contribucion de Spinoza a la concepcion historicista*). Internationaal bekende Spinozaonderzoekers die een bijdrage hebben geleverd zijn Guttorm Floistad (*El significado de la filosofía*), Lee C. Rice (*Spinoza y el spinocismo en el siglo XX*), Jon Wetlesen (*En busca de la libertad*) en als enige Nederlander H.G. Hubbeling (*Spinoza precursor*). Er staat ook een korte bijdrage in met een korte titel, *Spinoza*, van Leopoldo Zea, de in hoofdstuk 2 besproken Mexicaanse bevrijdingsfilosoof.

In 1977 werd in Buenos Aires een boek uitgegeven, *Cuaderno Spinoza*, van de neo-humanistische en personalistische Argentijnse dichter Jose Isaacson (geb. 1922) van de generatie ’50. Het is één lang gedicht van 280 pagina’s, waarin Spinoza’s 17e eeuwse opvatting van rede en zijn idee van redelijke liefde gesteld worden tegenover de opvattingen in de 20e eeuw, een eeuw waarin de idee van de rede een crisis beleeft. Al lijkt de moderne wetenschap de triomf van de rede te zijn, haar schaduwzijden als vervreemding, massaliteit, ideologie en haat winnen steeds meer terrein. Vóór in het boek is een afbeelding van Spinoza opgenomen, met vermelding ‘Baruj Spinoza, naar een tekening uit de 17e eeuw’. Het is de al eerder genoemde kopergravure

⁴²⁸ Kibrick (1976), p. 9.

⁴²⁹ Odette Vlessing, ‘The Excommunication of Baruch Spinoza; A Conflict Between Jewish and Dutch Law’. *Studia Spinozana* 13(1997), 15-48.

van C. François uit 1761/1762. Isaacson schrijft in zijn voorwoord dat hij bij het schrijven van zijn gedicht gebruik heeft gemaakt van de volgende werken over Spinoza: Carl Gebhardt, *Spinoza*; Dujovene, *Spinoza* I t/m IV; het artikel van Andrew Seth Pringle Pattison in de *Encyclopaedia Britannica*, en het essay van Santayana in *Dialogos en el limbo*. Daarnaast vermeldt hij dat hij ook geïnspireerd is door de ‘geest’ van Spinoza in Israel Zangwill’s *Soñadores del ghetto*. Isaacson schrijft dat hij zelf afstamt van de Sefardische joden uit Spanje, en dat zijn vier grootouders door de nazi’s zijn vermoord. Hij schrijft: ‘Misschien daarom is het waarom een Argentijn in het laatste kwart van de 20e eeuw, en met een beetje geluk, in het laatste kwart van zijn leven, de dringende behoefte kan voelen om dicht bij Baruj Spinoza te komen, die met zijn wiskunde van het zijn bereikte dat de liefde en de rede geen verstoten begrippen zijn’. Isaacson is 55 jaar als hij over ‘het laatste kwart van zijn leven’ schrijft, en het is aardig te weten dat er 28 jaar later, in 2005, nog een nieuw boek van hem is verschenen. In 1977 zag Isaacson de crisis van de rede en een opleving van irrationalisme en ideologie. Oppervlakkig gezien denken mensen vaak dat het onderdrukken van instincten en passies door de rede slecht is, schrijft hij. Het is echter in overeenstemming met Spinoza, dat wie beter kijkt, ziet dat passies en instincten de mensen verdelen, terwijl de rede ze zou kunnen verenigen. Maar een in specialismen gefragmenteerde ‘rede’ werkt het irrationalisme in de hand en verdient de naam ‘rede’ niet.

Het derde boek, dat ook in 1977 verscheen, is geschreven en gepubliceerd in het Jiddisch, en de titel is te vertalen als *Luz y sombra en la vida y obra de Spinoza*, van Salomon Suskovich (Smuszkowicz).⁴³⁰ Het werd uitgegeven door de Salomon Biblioteca Popular Judia del Congreso Judio latino-americano, een afdeling van het Congreso Judio Mundial. In 1983 volgde pas de Spaanse vertaling door Suskovich’ echtgenote, getiteld *Spinoza. Luz y sombras*. Suskovich werd in 1904 geboren in een dorpje in de buurt van Vilnius, nu de hoofdstad van Litouwen, en hij emigreerde in 1924 naar Argentinië. Hij publiceerde literaire en filosofische artikelen, en richtte in 1949 het filosofische tijdschrift *Davke* op, waarin hij joodse en andere (die hij in het voorwoord ‘universele’ denkers noemt) denkers bespreekt. Op het omslag van het boek staat het Spinoza portret van een onbekende Duitse graveur uit 1725.⁴³¹ Op de titelpagina in het boek staat het *Opera posthuma* portret, door onbekende graveur, ca. 1680.⁴³² Van beide portretten ontbreekt een beschrijving of bronvermelding.

Het eerste hoofdstuk over het leven van Spinoza besluit Suskovich met een beschouwing over de ban en Spinoza’s houding tegenover de Joden. Evenmin als voor Kibrick lag volgens hem de oorzaak van de ban in Spinoza’s ideeën, in tegenstelling tot wat Diego Tatán later zal beweren. Spinoza’s ideeën waren nog niet gepubliceerd, en ze waren ook niet van dien aard dat ze een argument konden zijn om hem te verstoten. Zijn ideeën waren niet zo veel anders dan de opvattingen van Maimonides en van andere wijze joden. Het enige belangrijke motief was volgens Suskovich zijn vriendschap met de collegianten, die door het Hollandse gezag als revolutionairen werden beschouwd. De joodse gemeenschap wilde Spinoza kwijt, omdat ze bang was dat hij hen in diskrediet zou brengen bij de autoriteiten. De ban deed Spinoza niet veel, omdat hij al vervreemd was van de joodse gemeenschap en van zijn familie. Toch, vindt Suskovich, schrijft hij in het *Theologisch-politiek traktaat* neerbuigend over hen als ‘die Joden’, en ‘dat volk’, en verklaart hij ook niet waarom hij Christus en de apostelen hoger aanslaat dan de joodse profeten. Maar Spinoza vergeet zijn afkomst nooit en als het toen al mogelijk was geweest een jood te zijn zonder religie zou hij zich nooit van het jodendom hebben verwijderd.

De zes hoofdstukken hierna beschrijven steeds een ander aspect van de filosofie van Spinoza. Suskovich laat in elk van deze de lichte (*luz*) en de schaduwkant (*sombra*) zien, ofwel datgene waarin hij Spinoza gelijk geeft en datgene waar hij het niet mee eens is. Wat betreft zijn

⁴³⁰ Salomón Suskovich (Smuszkowicz), *Luz y sombra en la vida y obra de Spinoza* (in het Jiddisch), Buenos Aires: Salomon Biblioteca Popular Judia del Congreso Judio latino-americano, 1977; idem, *Spinoza; Luz y Sombras*. Buenos Aires: Congreso Judio latinoamericano, 1983.

⁴³¹ Ekkart (1999), p. 19.

⁴³² Idem, p. 13.

wereldbeeld of kosmologie is de positieve kant dat Spinoza een voorstelling geeft van geluk en heil, als ware het 't verloren paradijs. De schaduwkant is echter dat hij alles als noodzakelijk ziet, en zo is er geen plaats meer voor moraal. Spinoza's monisme is vervolgens weer een lichtpunt, maar de schaduwzijde is dat als alles natuur is, dat opnieuw een argument tegen het bestaan van een moraal levert. Wat betreft Spinoza's antropologie lijken er voor Suskovich alleen maar schaduwkanten te zijn. De mens heeft geen speciale positie in het universum, hij heeft geen vrije wil, is uit op eigenbelang en bekommert zich niet om anderen. Spinoza gelooft niet in moraal en in recht, alleen in macht. In Spinoza's kenleer ziet Suskovich een overeenkomst van de *scientia intuitiva* met wat Bergson de emotieve intuïtie noemt. Daarmee ontsnapt Bergson aan het logische discours, en dat is volgens Suskovich een voordeel boven Spinoza, die altijd intellectueel blijft. Maar het grootste probleem is dat Spinoza materie en geest, lichaam en denken als een eenheid ziet, in bijvoorbeeld *Ethica II*, st. 2: De Uitgebreidheid is een attribuut van god, ofwel god is iets uitgebreids. Spinoza vergiste zich ook met het gelijkschakelen van god en natuur, want god is niet deelbaar zoals de materie. En nogmaals: zijn absolute determinisme, dat Suskovich gelijkstelt aan fatalisme, wordt niet meer erkend door de moderne wetenschap, bijvoorbeeld door Heisenberg. In het hoofdstuk over de metafysica van Spinoza bespreekt Suskovich de opvattingen over eeuwigheid, onsterfelijkheid, oneindigheid en essentie. Hij ziet hier vele contradicties bij Spinoza, omdat hij zelf die begrippen bij Spinoza niet adequaat opvat. Hij legt bijvoorbeeld Spinoza in de mond dat 'wij eeuwig zijn omdat god eeuwig is'. Suskovich wijdt een apart hoofdstukje aan het nominalisme van Spinoza, en schrijft dat daar de lichte kanten en de schaduwkanten bij uitstek zichtbaar zijn. Aan de ene kant de heldere en kritische taalanalyse van abstracte universele begrippen, die hij evenals Maimonides 'denkdingen' noemt, en aan de andere kant het gebruik van algemene termen alsof het substanties zijn. Van dit laatste geeft Suskovich helaas geen voorbeelden. En tegen het eerste verzet hij zich, omdat de wereld dan wel erg pover wordt. Hij stelt de opvatting van Spinoza dat abstracte universele begrippen geen werkelijk bestaan hebben en louter 'denkdingen' zijn gelijk aan de opvatting dat alleen dat werkelijk bestaat wat onze zintuigen waarnemen. Voor Suskovich is wel duidelijk dat Spinoza erg ver af staat van alle mystieke ideologie en daarom op geen enkele manier met de Kabbala in verband kan worden gebracht, zoals sommige commentatoren proberen. Hij staat volgens hem dicht bij het behaviorisme van Pavlov.

Het laatste hoofdstuk gaat over de 'teofania' van Spinoza, het verschijnen van god aan de mens. Volgens Suskovich is Spinoza's filosofie geen pantheïsme, maar een 'theofanie', omdat hij god niet reduceert tot de dingen, maar meent dat god onder ons is. Theoretisch gelooft Spinoza in een god die de oneindige substantie is, waarvan wij twee attributen kennen. In de praktijk is er echter meer. Als immanente oorzaak van de dingen, als *natura naturans*, is Hij onderscheiden van de dingen. Dat betekent dat er een absolute kosmische god is, die zich buiten de dingen bevindt, die eeuwig is, ook als de dingen vergaan, en die volgens Suskovich de persoonlijke god is waar Spinoza nooit van loskwam. Met Maimonides verzette Spinoza zich tegen een antropomorfe god. Maar in de natuur is er volgens hem niets wijzer en subliemer dan de mens. Daarom kunnen we ons god niet beter voorstellen dan naar het beeld van de mens, zoals in Genesis staat. Zelfs de atheïst die het woord god uitspreekt, bedoelt daarmee de joodse antropomorfe god. De *amor Dei intellectualis* bij Spinoza legt Suskovich uit als de liefde tot god waarmee Spinoza alle tegenspraken overstijgt, en waardoor de mens zich bevrijdt van het onderworpen zijn aan de natuur en bevrijdt van zijn passies. Zo brengt Spinoza de mens terug in het verloren paradijs. De god van Spinoza is het rationele fundament van de schepping, en hij is niet ver, maar in ons. God is de wet die alles beschermt opdat niets verloren gaat. Hij zorgt ervoor dat het zaad in de aarde valt en noodzakelijk vruchten draagt. De grote vraag voor Suskovich blijft: hoe zit het dan met de morele wet? De geschiedenis laat zien dat de morele wet en de natuur niet samenvallen zoals Spinoza beweert. Alleen de morele wet verleent waardigheid aan de mens.

Het zal duidelijk zijn dat we met Suskovich's interpretatie wel erg ver van Spinoza verwijderd zijn. Atilano Domínguez besprak het boek in *Studia Spinozana*.⁴³³ Hij veronderstelt dat Suskovich' bedoeling was om voor de Biblioteca Popular Judía eens het resultaat samen te vatten van al zijn eigen studies van grote joodse denkers, die in het Jiddisch verschenen waren in het tijdschrift *Davke*. Veel van hun namen komen in het boek over Spinoza voor, naast nog de namen van een groot aantal klassieke en moderne westerse filosofen en vooral ook van veel wetenschappers. Domínguez vermoedt dat het misschien Suskovich' enige opzet was om te laten zien dat Spinoza een grote joodse filosoof was, wiens ideeën door de moderne wetenschap niet zijn weerlegd, en in veel opzichten juist zijn bevestigd.

In 1977 werden ook voor het eerst de verzamelde werken van Spinoza in Argentinië in het Spaans uitgegeven.⁴³⁴ Ze omvatten vijf delen, en bestaan uit diverse eerder uitgegeven vertalingen. Hierbij een overzicht.

Deel I: Inleiding van Carl Gebhardt. *Breve Tratado-Los Principios de la Filosofía de Descartes – Pensamiento metafísico* (vertaling uit het Frans naar de Ch. Appuhn editie door Mario Calés).

Deel II: *Tratado teológico-político* (vertaling van J. Vargas en A. Zozaya uit 1882); *Tratado político*. (naar de vertaling van Ch. Appuhn door Mario Calés)

Deel III: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. (vertaling van Manuel Machado uit 1913)

Deel IV: *Tratado de la Reforma del entendimiento* (vertaling van Oscar Cohan uit 1944) - *Epistolario*. (vertaling van Oscar Cohan, 1950)

Deel V: *Gramatica Hebrea* (redactie in Latijn en Hebreeuws, facsimile 1677); twee anonieme werkjes, waarschijnlijk niet van Spinoza, over de Regenboog en de Kansberekening, in het Nederlands; *La vida de Spinoza por Colerus – La vida de Spinoza por uno de sus discipulos*. (M. Lucas) (vert. van Mario Calés)

Ook in 1977 verschijnt een herdruk van de eerste Spaanse vertaling (1950) van de brieven van Spinoza, bij de Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires.⁴³⁵ De vertaler Oscar Cohan heeft, zoals al gezegd, gebruik gemaakt van de tekstuutgave van Van Vloten en Land.⁴³⁶ Bij problemen heeft hij de Duitse vertaling van Gebhardt er op nageslagen, of de Engelse van Wolf, of de Franse van Appuhn. Hij heeft een inleiding van Carl Gebhardt vertaald en toegevoegd. Deze gaat over het belang van de briefwisseling van Spinoza. Nog een vertaling van Oscar Cohan die in 1977 in de *Obras completas* uitkomt als herdruk van de eerste uitgave in 1944 (Bajel) is het *Tratado de la reforma del entendimiento*, met een inleiding van Gebhardt. Nu maakt de tekst dus deel uit van de *Obras completas*, deel IV.⁴³⁷ Ten slotte worden het *Tratado teológico-político* en de *Ética* uitgegeven, maar omdat het dezelfde uitgever betreft, Ediciones Acervo Cultural, als de *Obras completas*, is niet duidelijk of dit een aparte uitgave is of een deel van de *Obras* betreft.

⁴³³ Atiliano Dominguez, *Studia Spinozana* 4(1988), 408-411.

⁴³⁴ Baruj Spinoza, *Obras completas*, 5 dln., I-V, met voorw. van Abraham J. Weiss en Gregorio Weinberg. Met als inleiding 'Spinoza' van Carl Gebhardt, in de vert. van Oscar Cohan. De vertalingen zijn van Oscar Cohan - *Tratado de la reforma del entendimiento* en *Epistolario* - en van Mario Calés: *Los principios de la filosofía de Descartes* - de vert. van de *Ética* is van Manuel Machado, (Garnier, París, 1913). Bevat ook de biografieën van Lucas en Colerus, in een vert. van Mario Calés. Elk werk wordt ingeleid door Gregorio Weinberg. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores Argentina, Colección Valores del Tiempo, dir. Gregorio Weinberg, 1944, herdr. 1977.

⁴³⁵ Spinoza, *Epistolario*, vert. en voorw. door Oscar Cohan, Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1950, herdr. in *Obras completas* (1977).

⁴³⁶ Van Vloten en J.P.N. Land (1914).

⁴³⁷ Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, vert. van Oscar Cohan, inl. van Gebhardt, Buenos Aires: Bajel 1944, herdruk in: *Obras completas* (1977).

DEEL III. DE NIEUWE GENERATIE: HET TWEEDE ARGENTIJNSE GEZICHT VAN SPINOZA: PASSIES EN POLITIEK 1980-2010

Inleiding

De publicaties die in deel II zijn besproken lopen tot 1977, een Spinozaherdenkingsjaar, waar door joodse intellectuelen relatief veel aandacht aan is besteed. Alle boeken van de filosofen die in dit deel als ‘de nieuwe generatie’ worden besproken, zijn gepubliceerd na 1990. Het kan niet anders of de breuk tussen de twee recepties van Spinoza is niet alleen te verklaren door een generatiekloof, in de zin dat een nieuwe generatie zich afzette tegen de vorige. Er is geen directe persoonlijke verbinding te vinden tussen de filosofen en intellectuelen van de eerste receptie en de tweede. Ook is in de nieuwe publicaties nauwelijks een reactie of een commentaar op de eerdere receptie aanwezig. Voor zover ik een duidelijke verwijzing heb gevonden naar een inspirator kwam die uit een heel andere hoek. Bij Leiser Madanes was het de Leibnizspecialist Ezequiel de Olaso (1932 – 1996) en bij Diego Tatián de marxistische Gramsci deskundige José Aricó. De objectieve generatiekloof was er wel: de joodse intellectuelen die met Spinoza bezig waren, worden de ‘dertigers’ genoemd, omdat ze vanaf de jaren ’30 actief zijn. In het Spinoza herdenkingsjaar 1977 hebben er nog een paar een bijdrage geleverd aan de herdenkingsbundel, en daarna stoppen de publicaties en vertalingen van de groep. Maar belangrijker voor de breuk is waarschijnlijk de sociale en politieke situatie geweest. Er is ook in Argentinië een ‘jaren’ 60 beweging’ geweest zoals in West-Europa, en vooral in de oude (voorheen jezuïeten) universiteitsstad Córdoba. Juist daar radicaliseerden de studenten snel. Córdoba, en in mindere mate andere universiteitssteden, beleefde ook, wat Badiou ‘het Franse filosofische moment’ noemde. Tatián zegt dat er ook een ‘Frans Spinozamoment’ is geweest, eerst met de invloed van Bergson en Brunshvick en later met de invloed van Althusser en anderen. In Córdoba was er ook een sterke marxistische invloed, vooral van Lenin, Gramsci en Plechanov. Even leek er tussen alle onderdrukking in de jaren ’70 een democratische opening, maar in 1976 is alles met de staatsgreep van de militairen volledig voorbij. Al vanaf 1955, toen een staatsgreep een einde maakte aan het bewind van Perón, tot in 1976, als het militaire bewind van Videla aan de macht komt, bevond Argentinië zich in een extreem onrustige periode, met afwisselend militaire regimes en door hen gesteunde zwakke burgerpresidenten. Maar tijdens de dictatuur liggen het universitaire en intellectuele leven en de productie van boeken en tijdschriften grotendeels stil. Veel studenten, docenten en andere intellectuelen verlaten het land en verblijven in West-Europa of in andere Latijns-Amerikaanse landen, zoals in México (Kaminsky). Een aantal zit gevangen, wordt vermoord of het land uitgezet (Benasayag). In 1983, na de val van de militaire junta, komt alles weer op gang. Het is voor de meesten van ons, West-Europeanen, bijna niet voor te stellen, welke impact deze periode voor de generatie waar ik nu over schrijf, heeft gehad. Iedereen heeft in de familie en in de directe omgeving personen die zijn vermoord of (nog altijd) vermist. Op een van de Spinoza colloquia in Córdoba, maakte iemand in de discussie na een inleiding over Spinoza’s briefwisseling met Van Blijenbergh een in mijn ogen ‘inadequate en niet-spinozistische’ opmerking over kwaad en vergeving. Ik was daar erg verbaasd over, want Spinoza legt juist in zijn antwoord aan Van Blijenbergh minstens drie keer uit hoe hij daarover denkt. Ik kon het niet laten dat ook te zeggen, en ik kreeg meteen de halve, nogal geëmotioneerde zaal over me heen. En de heftige discussie onderling onder de Argentijnen was bijna niet meer te stoppen. Het thema van vergeving (*el perdón*) is nog steeds een maatschappelijk en politiek ‘hot item’ in Argentinië. De lezers volgen de berichten in de media over wie is vrijgelaten of alsnog wordt vervolgd en al of niet veroordeeld op de voet.

Na 1983 komt de Franse filosofie opnieuw Argentinië binnen, en nu ook via de uitgeweken studenten en docenten die uit het buitenland terugkomen en in Europa of México al

vertrouwd zijn geworden met de laatste ontwikkelingen. Een goed voorbeeld is Gregorio Kaminsky, die negen jaar in México verbleef. Er was, zoals in het vorige deel is beschreven, al sprake van marxistische sympathie onder intellectuelen, en ook de psychoanalyse had vanaf 1910 in Argentinië al een bewogen geschiedenis, zoals we in hoofdstuk 4 zullen zien. De Franse linkse filosofen en psychoanalytici die zowel Marx als Freud op een bepaalde manier lazen en gebruikten in hun eigen denken, waren voor veel jonge filosofen een aantrekkelijk alternatief voor de klassieke Marx en Freud. De psychoanalyse was door de Argentijnse onderwijsstructuur altijd al meer onderdeel van filosofie en psychologie geweest dan van de geneeskundestudie. Via Althusser, Deleuze en Lacan komt ook Spinoza in beeld. De joodse receptie gaat nauwelijks door. Diana Sperling en Ricardo Forster zijn van de nieuwe generatie die ik nu ga bespreken de enige twee die zich expliciet in hun filosofie en in hun onderwijs en andere activiteiten als joods presenteren. Diana Sperling die regelmatig deelneemt aan de recente Spinoza colloquia in Córdoba valt daar enigszins uit de toon. Mijn vermoeden was echter dat onder de nieuwe generatie Spinozaonderzoekers nog relatief veel nakomelingen zijn, zoals uit hun achternamen blijkt, van de derde generatie van naar Argentinië gekomen joodse immigranten. In hun publicaties was hier nauwelijks iets van terug te vinden, maar doordat ik zowel hun werk, hun activiteiten en ook hun leven beter heb leren kennen, is mijn vermoeden praktisch in alle gevallen bevestigd.

Ik bespreek in hoofdstuk 1 van dit deel eerst drie filosofen van de generatie die rond 1950 is geboren, en van wie de eerste publicaties over Spinoza na 1980 verschijnen en die minstens één boek over Spinoza hebben geschreven. Alle drie zijn als universitair docent⁴³⁸ en onderzoeker verbonden of verbonden geweest aan de Universiteit van Buenos Aires, en zij hebben hun sporen – ook in het buitenland – als Spinozaonderzoeker verdiend: Leiser Madanes, Gregorio Kaminsky en Diana Cohen. In hoofdstuk 2 bespreek ik zes filosofen die min of meer van dezelfde generatie zijn, en over Spinoza hebben gepubliceerd, maar minder uitgesproken als Spinozaonderzoeker bekend staan. Ze zijn ook op andere terreinen werkzaam, of hebben alleen bijdragen en artikelen over Spinoza gepubliceerd of zijn niet vast aan een universiteit verbonden. Ze zijn ook ieder op hun eigen manier een relatieve ‘buitenstaander’ in het Spinozaonderzoek. Om deze redenen worden ze door mij als secundair beschouwd, en heb ik ze in twee groepen onderverdeeld. Ik besteed een paragraaf aan Diana Sperling, een aan Horacio González en een Eduardo Grüner. Daarna wijd ik in een gezamenlijke paragraaf aandacht aan Silvia Ziblat, Ricardo Forster en Tomás Abraham. In hoofdstuk 3 bespreek ik Diego Tatián uitvoerig, geboren in 1965, en niet alleen qua leeftijd, maar ook qua positie in het Spinozaonderzoek een tussenpersoon, de grote bemiddelaar en initiator, de spin in het web waar alle lijntjes samenkomen. In de tweede paragraaf van hoofdstuk 3 bespreek ik zijn succesvolle initiatief om elk jaar een Spinoza colloquium te organiseren waar zowel de gevestigde filosofen van de eerdere generatie als de jonge Spinozaonderzoekers van de nieuwe generatie bij elkaar komen, met elkaar in gesprek gaan en van wie de bijdragen zonder aanzien des persoons allemaal in de steeds dikker wordende congresbundels worden opgenomen. Deze jonge generatie bestaat grotendeels uit onderzoekers en docenten aan een universiteit, en vaak werken zij met een beurs van een onderzoeksinstituut. Ze zijn te vergelijken met Nederlandse aio’s of oio’s, geboren tijdens of net na de dictatuur, die ze dus niet heel bewust hebben meegemaakt. Ik bespreek in hoofdstuk 3, paragraaf 3 een aantal van hen met naam en publicaties. Dat zijn degenen die vanaf het begin tot nu toe een aantal van de Spinozacolloquia hebben meegemaakt, en ook buiten de colloquia het meest als Spinozaonderzoeker van zich doen spreken, met uitgaven, publicaties in tijdschriften of

⁴³⁸ In Argentinië is de term ‘professor’ in gebruik voor docent en leraar. Een hoogleraar wordt soms ‘catedrático’ genoemd, maar dat is zeldzaam; het is de leerstoelhouder, van wie er maar één per departement of faculteit is. Meestal gaat het bij ‘professor’ om universitair docenten waarbinnen dan weer verschil wordt gemaakt in de leerstoelhouder en de anderen, die adjunct, assistent of nog iets anders kunnen zijn. Ik gebruik daarom, tenzij duidelijk is om wat voor positie het gaat, voor iedereen die aan een Argentijnse universiteit onderwijs geeft de term universitair docent.

vertalingen. Ik zal daarna als slot van deze paragraaf een voorzichtige poging doen deze jonge generatie te karakteriseren.

Maar eerst, om te beginnen, een korte schets van wat de generatie(s) na 1980, en vooral vanaf de jaren '90 onderscheidt van de eerste receptie die ik in deel II heb besproken. Tatián bespreekt en citeert deze generatie in zijn al eerder genoemde en gebruikte boek *Spinoza y el amor del mundo*.⁴³⁹ De publicaties over Spinoza van na 1980 kenmerken zich door hun aandacht voor – naast de metafysica – de politieke filosofie van Spinoza. Er zijn daardoor – naast academische publicaties – ook relatief veel geschriften die Spinoza naar de actualiteit halen en politieke inspiratie in hem vinden. Een derde kenmerk waar ik in hoofdstuk 4 van dit deel uitvoerig aandacht aan zal besteden is de belangstelling voor en het samengaan met de psychoanalyse. Er komt een andere toonzetting en er komen ook duidelijk andere begrippen voor in de citaten die Tatián geeft. Het gaat nu over de Argentijnse filosofen die ik het eerste las, waar ik door geraakt werd. Ze gaven mij een concreter idee voor het onderwerp van een onderzoek, waar ik al een vaag idee van had. Daarom dacht ik aanvankelijk bij hen aan een mogelijk recent 'Argentijns gezicht van Spinoza'. Kaminsky schrijft: 'De filosofie van Spinoza is 'subversief' omdat zijn analyse van de passies de politiek-imaginaire mechanismen als illusies, bijgeloof, mythen, aannamen, ideologieën en processen van immanente onderdrukking van mensen door mensen wist bloot te leggen en ze een zekere slag wist toe te brengen ... Degenen die hem vervolgden, bestreden en uitstootten, wisten wat ze deden en met wie ze het deden. Het ging niet om een vervolging als alle andere. De analyse van de passies en hun producten was gevaarlijk, misschien wel meer dan het bekende en oppervlakkige atheïsme of radicalisme waarvan ze hem beschuldigden.'⁴⁴⁰ Leiser Madanes schrijft: 'De belangstelling van Spinoza voor de studie van de passies en de noodzaak om met de studie van de passies rekening te houden als men gaat nadenken over de politiek, leiden ertoe hem als barok te beschouwen. ... De barokke interpretatie van de Schrift staat Spinoza toe te benadrukken dat het enige dat van belang is, is om vast te stellen welke gedragingen de lezing oproept.'⁴⁴¹ Enrique Carpintero schrijft: 'Spinoza is te redelijk en te weinig veelbelovend voor het enthousiaste creëren van utopieën. Van de andere kant is hij wel subversief voor hen die een staat verdedigen gebaseerd op onderwerping. Zijn ethiek zet de ontologische mogelijkheid neer van een collectieve constitutie gebaseerd in behoeften en verlangens ... de filosofie van Spinoza formuleert geen ethiek van 'moeten zijn' maar een materialistische ethiek van 'kunnen zijn'. Ethisch handelen bestaat uit het ontwikkelen van de macht van het subject en niet uit het volgen van een van buitenaf opgelegde plicht.'⁴⁴² Diana Cohen schrijft: 'Maar misschien is een van de meest verbazingwekkende gedachten van Spinoza dat hij onthult dat geen enkele menselijke handeling – niet eens de in principe onmogelijke van de zelfdoding – gewaardeerd kan worden naar van te voren vastgestelde morele codes en regels ... Spinoza veroordeelt niet en beschuldigt niet. Hij verdedigt niet en rechtvaardigt niet. Hij probeert eenvoudig te begrijpen.'⁴⁴³

Gregorio Kaminsky, Enrique Carpintero en Diego Tatián zijn vertegenwoordigers van een Spinoza receptie in Argentinië, waarin passies, politiek en psychoanalyse bij elkaar komen. Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie zijn in deel I besproken. In deel II zijn tot nu toe onder andere de geschiedenis van Argentinië en de specifieke aard ervan als immigratieland, de filosofie in Argentinië, de joodse immigranten en Spinoza in Argentinië beschreven. In deel III wil ik dit alles bij elkaar brengen en onderzoeken in hoeverre dat een

⁴³⁹ Tatián (2004), vanaf p. 171.

⁴⁴⁰ Gregorio Kaminsky, *Spinoza; la política de las pasiones*, Buenos Aires: Gedisa, 1990, pp. 20-21.

⁴⁴¹ Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba, 2001, pp. 131-132.

⁴⁴² Enrique Carpintero, *La alegría de lo necesario; Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía, 2003.

⁴⁴³ Diana Cohen, *El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003, pp. 207-208.

Argentijns spinozisme oplevert zoals Tatián het noemt, of een Argentijns gezicht, of wellicht twee Argentijnse gezichten, als een Medusa? In dit deel wil ik de belangrijkste filosofen en psychoanalytici van na 1980 bespreken die met elkaar het andere Argentijnse gezicht vormen van Spinoza. Een gezicht waarvan al een paar sporen sinds de jaren '30 aanwezig waren, en waarin soms nog een spoor van het andere gezicht te herkennen is, zoals bij de al genoemde joodse filosoof Diana Sperling. Enerzijds geef ik zo correct mogelijk weer wat de betreffende filosoof beweert, anderzijds heb ik het niet willen laten om af en toe een kritische opmerking te maken, of om zelf verder op het gegevene door te denken.

Om te beginnen bespreek ik kort een artikel dat precies in 1980 is verschenen en met de vermelding waarvan ook Diego Tatián zijn gedeelte over de nieuwe generatie begint. Dat zijn twee redenen waarom ik het vermeld, hoewel het qua thematiek buiten mijn aandachtsveld valt. Margarita Costa geeft in het artikel een humeaanse kritiek op het begrip oorzaak in Spinoza's *Ethica*.⁴⁴⁴ Zij heeft vooral kritiek op het begrip *causa sui*, dat zij verward, niet helder en overbodig vindt. God 'bestaat noodzakelijk en is het enige wat bestaat' was volgens haar genoeg geweest. Een model (*more geometrico*) is nog niet de werkelijkheid zelf waarin ons bestaan zich afspeelt. Wat ze volgens mij bedoelt, is dat Spinoza een ongegronde overplaatsing doet van een mathematisch redeneren naar de werkelijkheid; een logische sprong van het deduceren van gevolgen uit principes, naar een deduceren van effecten uit oorzaken en van ideeën naar feiten. Spinoza identificeert en verwart volgens Costa oorzaak met reden. Volgens mij heeft Spinoza het inderdaad altijd over oorzaken, en over gevolgen of effecten daarvan, en maakt hij geen onderscheid tussen oorzaken in de ons omringende natuur en redenen van mensen. Zowel ideeën als feiten (*ens rationis* en *ens reale*) zijn gekoppeld als oorzaak aan gevolg of effect, en niet aan elkaar, zoals Costa lijkt te beweren. Hij verwart ze dus niet, maar bedoelt juist dat ze identiek zijn, dat wil zeggen dat er in feite alleen (werk)oorzaken bestaan. Costa's cruciale vraag is: kan er een metafysica *more geometrico* bestaan? De fysica, de werkelijkheid is volgens Spinoza *more geometrico*. En ook die stelling zelf is *more geometrico*. Zijn model pretendeert inderdaad de werkelijkheid te zijn, en volgens Costa blijven we daarmee in de 'wereld van de ideeën'. De orde van de dingen correleert echter volgens Spinoza met de orde van de ideeën, en onze werkelijkheid speelt zich altijd in de ene werkelijkheid af en niet in een feitelijke wereld die gescheiden is van een ideeënwereld. Er zijn geen 'werkelijkheden van een metafysische orde die onder de werkelijkheid liggen' bij Spinoza. Margarita Costa is momenteel leerstoelhouder Geschiedenis van de moderne filosofie aan de Universiteit van Buenos Aires en aan de Universiteit van La Plata. Zij houdt zich vooral bezig met de Schotse moraalfilosofen uit de 17e en 18e eeuw, en vertaalde werk van David Hume. De naam van Margarita Costa komt in het verdere Spinozaonderzoek niet meer voor. Zij wordt alleen nog vermeld in het voorwoord van het boek van Leiser Madanes dat in de volgende paragraaf besproken wordt.⁴⁴⁵ In 1989 bediscussieerden zij namelijk thema's uit zijn onderhavige boek in door Costa georganiseerde bijeenkomsten Moderne filosofie op de Faculteit Filosofie en Letteren van de Universiteit van Buenos Aires.

⁴⁴⁴ Margarita Costa, 'Un enfoque critico de la metafisica de Spinoza'. *Revista de la Universidad* (La Plata Argentinië), 26(1980), 175-181.

⁴⁴⁵ Madanes (2001), p. 9-10.

Hoofdstuk 1: Een nieuw begin van het Spinozaonderzoek

1.1. Leiser Madanes: Hobbes en Spinoza en de vrijheid van spreken

Madanes is de eerste Argentijnse filosoof en Spinozakenner die al sinds meer dan 20 jaar contact heeft met West-Europese Spinozaonderzoekers en in kleine kring bekend is. Hij heeft meegewerkt aan *Studia Spinozana* en komt op Spinozacongressen in Europa. Er zijn een paar artikelen over Spinoza van hem in het Frans, Duits en Engels vertaald die in bundels en tijdschriften gepubliceerd zijn. Waarschijnlijk is hij in contact gekomen met *Studia Spinozana* via de Argentijnse filosoof Ezequiel de Olaso, die vanaf het eerste nummer in 1985 tot aan zijn dood in 1996 deel uitmaakte van de redactie. Leiser Madanes is in 1990 aan de Universiteit van Buenos Aires bij De Olaso gepromoveerd. De titel van zijn proefschrift luidt: *Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Van De Olaso zelf is maar een korte bijdrage in *Studia Spinozana* te vinden, een bespreking van een Colombiaanse vertaling van de *TIE* en andere geschriften, van de hand van een Argentijn en een Fransman, die allebei in Colombia aan de universiteit werken.⁴⁴⁶ Van Leiser Madanes staan er vier boekbesprekingen in. Ezequiel de Olaso (1932-1996) was hoogleraar Moderne Filosofie aan de Universiteit van La Plata en aan de Universiteit van Buenos Aires. Voor de laatste heeft hij in 1965 het Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) opgericht. Het CIF is nu een onafhankelijk privé-instituut, met ongeveer 20 leden (*socios*), die er zich kunnen terugtrekken om te lezen, schrijven en onderzoek te doen. In 1975 werd vanuit het CIF een gespecialiseerd filosofisch tijdschrift in het leven geroepen, het *Revista Latinoamericana de Filosofía*, dat nog altijd bestaat. De redactie bestond altijd uit CIF-leden plus één onafhankelijk onderzoeker. Tot aan zijn dood maakte De Olaso er deel van uit; later ook Leiser Madanes, tot en met heden.

De Olaso is vooral bekend geworden als Leibnizdeskundige, en hield zich daarnaast bezig met Descartes, de Verlichting en het scepticisme. Dit laatste thema zien we ook terug bij Madanes. De Olaso was daarnaast literair en journalistiek actief; hij schreef over Borges en vertaalde romans van Simone de Beauvoir in het Spaans. De enige publicatie over Spinoza die ik van hem heb gevonden is een bijdrage in het al eerder beschreven gedenkboek *Homenaje a Baruch Spinoza*.⁴⁴⁷ Hij schrijft in zijn bijdrage *Spinoza y nosotros* over Spinoza, die hij een 'Vlaamse marraan' noemt, als fervent lezer van 17^e eeuwse Spaanse schrijvers als Cervantes en Quevedo. Helaas heerste er in Spanje een complete onverschilligheid voor Spinoza en De Olaso vraagt zich af hoe hij dan toch bekend is geworden in Latijns-Amerika. Hij bespreekt in zijn bijdrage verder het werk van Padre Benito Feijoo, dat door mij in deel II is besproken.

Leiser Madanes (1950) was hoogleraar Geschiedenis van de moderne filosofie en directeur van het Departement Filosofie van de Faculteit Filosofía y Letras aan de Universiteit van Buenos Aires (1998-2000). In 1995 gaf hij aan de Universiteit van La Plata colleges over de passies in de 17^e eeuw: Descartes, Hobbes en Spinoza. In 1997 gaf hij aan de Universiteit van Buenos Aires een collegereeks over Descartes, Spinoza, Leibniz, Clarke, Hume en Kant. Van deze reeks zijn samenvattingen door een student op internet gezet.⁴⁴⁸ Hij is sinds 1993 hoogleraar politieke filosofie aan de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación van de Nationale Universiteit van La Plata. In 2007 was 'het hobbesianisme van Spinoza' een onderdeel van zijn collegereeks politieke filosofie. Hij verbleef met een Fullbrightbeurs aan de Newberry Library in

⁴⁴⁶ Ezequiel de Olaso, *Studia Spinozana* 2(1986), 426-428: Bespreking van: *Baruch de Spinoza, Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos*, Lelio Fernández en Jean Paul Margot, Universidad Nacional de Colombia, 1984.

⁴⁴⁷ Kibrick (1976), pp. 179-199.

⁴⁴⁸ <http://www.andinia.com/a20490.shtml>

Chicago en aan de Clark Library in Los Angeles. Momenteel is hij directeur en onderzoeker van het al genoemde Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) in Buenos Aires. Hij onderzoekt met name de geschiedenis van de moderne filosofie en de politieke filosofie in de 17^e eeuw. Hij maakt deel uit van de redactieraad van het *Revista Latinoamericana de Filosofía* en van *Deus Mortalis: anuario de filosofía política*.

In *Studia Spinozana* 2 (1986) schreef Madanes een bespreking van het boek *Spinoza: La conoscenza come liberazione*, van Carlo Vinti (1984), over de verhouding van rede en mysterie bij Spinoza. Volgens Madanes wil Vinti noch het determinisme noch het atheïsme van Spinoza erkennen. Hij merkt op dat Vinti Spinoza een teleologie toeschrijft die in de *conatus* is gelegen, en een onthulling van de 'ware God', die een persoon is 'who loves himself'. Bovendien ziet hij bij Spinoza de individuele onsterfelijkheid van de mens in *Ethica* V. In *Studia Spinozana* 3 (1987) bespreekt Madanes de vertalingen van Atilano Dominguez van de *TTP* en de *TP* in het Spaans, de eerste twee delen van de eerste uitgave van de volledige werken van Spinoza in Spanje. In Argentinië waren de volledige werken van Spinoza al eerder verschenen. Madanes schrijft dat hij de vertalingen van Dominguez zelf in het onderwijs heeft uitgetoetst, en daarom een paar suggesties ter verbetering durft te geven. Volgens hem is echter alleen Dominguez zelf in staat deze vertaling nog te verbeteren. Ook staat in deze *Studia Spinozana* 3 van Madanes een bespreking van een Italiaanse inleiding op Spinoza van Emilia Giancotti (1985). Wat Madanes als politiek filosoof vooral treft is dat Giancotti stelt dat Spinoza overtuigd was van de sociale waarde van zijn filosofie en dat Spinoza's concept van god in *Ethica* I en de *TTP* leidt tot een politiek van bevrijding. Uit de *TTP* hoofdstuk XVI en uit *Ethica* V blijkt dat hij de democratie als beste staatsvorm zag, ook al bereiken weinig mensen de derde soort van kennis. In *Studia Spinozana* 7 (1991) bespreekt Madanes het proefschrift *Potencia y razón en B. Spinoza*, van de Spanjaard Eugenio Fernández García.⁴⁴⁹ Anders dan de titel doet vermoeden is dit werk een inleiding in en een interpretatie van Spinoza's totale filosofie. Volgens Fernández zijn er geen duidelijk onderscheiden perioden in Spinoza's filosofische ontwikkeling aan te geven. Zijn werk berust wel op een tweevoudige grondslag: concreet en praktisch voor wat betreft de constructieve capaciteit van de '*potentia intellectus*' en de '*conatus*', en ontologisch voor wat de oneindige potentia van de substantie betreft. De levende werkelijkheid en de rede breken in de scholia en de appendices van de *Ethica* door de geometrische codes heen. Substantie is bij Spinoza oneindige potentie welke zichzelf multipliceert, en zo als een principe van de-reïficatie werkt, waarbij potentie en rede allebei een eigen dynamiek hebben. Zijn kentheorie laat de potentie van de geest zien, in samenhang met de potentie van het bestaande. Fernández stelt de Spinoza interpretatie van Bayle, Jacobi en Hegel - bij wie een cartesiaans subject ontbreken - tegenover de interpretatie van Heidegger. De laatste leest Spinoza als een cartesiaan, waarbij het menselijke subject is omgeven door louter gerepresenteerde objecten. Fernández bespreekt tot slot een aantal problemen die te maken hebben met de verhouding van *potentia agendi* en *potentia cogitandi*, *potentia* en *potestas*, *potentia* en rede.

Leiser Madanes was aanwezig op het internationale congres van de Spaanse Spinoza vereniging (Seminario Spinoza) in Almagro in oktober 1990. In de congresbundel *Ética de Spinoza: fundamentos y significado* is zijn lezing opgenomen: *Moral y muerte: examen de algunas referencias Unamuno a Spinoza*.⁴⁵⁰ Hij vermeldt zijn dank aan Dr. Ezequiel de Olaso voor het lezen en corrigeren van een eerste versie. De Olaso, zijn leermeester, schreef zelf een boek over Unamuno: *Los Nombres de Unamuno*.⁴⁵¹ Madanes maakt een onderscheid dat eigen is aan de

⁴⁴⁹ Eugenio Fernández García, *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1988.

⁴⁵⁰ Leiser Madanes, 'Moral y muerte: examen de algunas referencias Unamuno a Spinoza'. In: Atilano Dominguez (red.), *La Ética de Spinoza: Fundamentos y significado*, Actas del Congreso Internacional, Almagro, 24-26 de octubre, 1990, Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 445-464.

⁴⁵¹ Ezequiel de Olaso, *Los nombres De Unamuno*, Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

moderne tijd tussen politiek (het sociale) en moraal of ethiek (een individuele keuze). De dood is bij uitstek een individuele aangelegenheid. Voor Hobbes is er geen gemeenschappelijk goed, maar is de mogelijkheid voor iedereen afzonderlijk van een gewelddadige dood de grond voor de angst als een morele ervaring die tot een staat leidt. Hoe staat Spinoza tegenover de individuele dood in verhouding tot een moraal? Unamuno bespreekt in zijn boek *Del sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos* drie verschillende filosofische houdingen ten aanzien van het wegvallen van een geloof in een persoonlijk voortbestaan. Sommigen hebben dat geloof gewoon niet nodig om toch te handelen (Hume). Anderen hebben het er niet over en doen hun plicht (Kant). Voor weer anderen biedt de filosofie zelf troost en maakt daardoor het handelen mogelijk (Spinoza). Unamuno noemt de ‘oplossing’ van Spinoza vals. De conatus zit volgens Spinoza in elk ding, en in elk geval in elke mens voor zover hij mens is volgens Unamuno. De mens wil voor zich zelf persoonlijke onsterfelijkheid en elk volk wil de onsterfelijkheid ook als volk, en de soort wil de onsterfelijkheid als soort. Unamuno maakt onderscheid tussen ‘ik wil nooit sterven’ (Unamuno’s interpretatie van de conatus) en ‘nooit wil ik (= zal ik het verlangen hebben te) sterven’. Unamuno schrijft dus aan Spinoza’s mens de niet realistische en niet-wijze idee toe om ‘niet te willen sterven’. Tevens heeft hij kritiek op Spinoza’s stelling dat ‘een wijs mens aan niets minder denkt dan aan de dood’. Hij stelt dit ‘niet denken aan’ namelijk gelijk aan ‘zich er niet van bewust zijn’, en maakt daardoor van Spinoza’s wijze mens een wereldvreemd wezen. De conatus is echter voor Spinoza op de eerste plaats het streven om in het bestaan te volharden en dus het motief voor alle handelen. Daarvan leidt hij het criterium voor ‘goed en kwaad’ af. Goed en kwaad is dan wat bijdraagt of afbreuk doet aan het volharden in het bestaan. Madanes heeft twijfels bij de manier waarop Unamuno *Ethica* III, stelling 6, 7,8 en 9 leest. Hij neigt zelf naar de interpretatie van de conatus als ‘nooit zal ik verlangen te sterven’ in plaats van ‘ik wil nooit sterven’. Unamuno leest volgens hem *Ethica* V, stelling 41, opm. over de mening van het gewone volk ten aanzien van deugdzaam handelen, verkeerd. Hij noemt deze ‘een stelling uit het laatste en meest tragische deel van die formidabele tragedie van zijn *Ethica*’, waarin de arme wanhopige jood van Amsterdam spreekt over de gangbare opvatting van het volk over het eeuwige leven. De meeste mensen verwachten een leven na de dood, een beloning voor de last van de slavernij waarin de moraal hen vasthield. Zonder dat vooruitzicht zouden ze zich niet moreel en rationeel gedragen hebben. Unamuno deelt volgens Madanes dit absurde idee van het volk. Het geloof in een onsterfelijke geest is dus ook volgens Unamuno een noodzakelijke voorwaarde voor het moreel handelen. Hij meent bovendien dat Spinoza het thema van de onsterfelijkheid van de geest in *Ethica* III al heeft behandeld. De conatus is immers volgens Unamuno dat verlangen naar onsterfelijkheid van de ziel, het wezen van de mens en de moraal zelf. Joseph Moreau, schrijft Madanes, noemt Unamuno een spinozist die het van zichzelf niet wist, omdat hij Spinoza als een abstracte en onpersoonlijke rationalist zag, waartegen hij zich verzette.⁴⁵² Daardoor zag hij niet dat Spinoza precies die individuele onsterfelijkheid bedoelde van elk eeuwig singulier wezen waarvan er een idee is in het goddelijk verstand, diezelfde onsterfelijkheid die hij, Unamuno wilde.

Madanes nam ook deel aan het congres georganiseerd door de Spaanse Spinozavereniging, Seminario Spinoza, in 2001 in Madrid, ‘*El gobierno de los afectos*’, waarvan de akten in 2007 zijn verschenen. Hij hield een inleiding over *Hobbes, Spinoza en de kleinhartige Don Quijote*.⁴⁵³ Madanes vertelt dat Spinoza belangstelling had voor de Spaanse literatuur en dat dit ook gold voor de joodse gemeenschap in Amsterdam. *Don Quijote* had hij niet in zijn bibliotheek, wel een ander, later werk van Cervantes, *Novelas Ejemplares*. Madanes laat echter zien dat Spinoza, net als hij zelf als hij de *Ethica* leest, de eigenlijke hoofdfiguur uit *Don Quijote*, de echte edelman Alonso Quijano, waarvan Don Quijote het alter-ego is, voor ogen had. Hij doet dat aan de hand van een prachtige analyse van de stellingen uit *Ethica* III en IV waarin sprake is van hoogmoed, zelfoverschatting, geringschatting, dwaasheid, waan, obsessie en gekte en van dromen met open ogen, van roem en

⁴⁵² Joseph Moreau, ‘Spinoza et De Unamuno’. *Revue de l’enseignement philosophique* 33(1982), 1, 3-10.

⁴⁵³ Leiser Madanes, ‘Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote’. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 555-575.

eer, trots en schuld. De kleinhartige mens heeft juist behoefte aan zelfvoldaanheid en erkenning. Hij gaat zich zelf daarom verhalen vertellen waarin hij heldendaden verricht, en zich verbeeldt dat hij ze uitvoert. Dan stelt hij zich vervolgens voor hoe die heldendaden weer door anderen zullen worden verteld. Door zijn verhalen creëert hij een narratieve identiteit. Volgens *Ethica* IV stelling 55 liggen hoogmoed en zelfverachting dicht bij elkaar en duiden beide op een groot gemis aan zelfkennis. Madanes koppelt dit aan de rol van lezen en aan het nut van filosofie in het verliezen van illusies en het corrigeren van inadequate voorstellingen. Zelfkennis bevrijdt van emoties. In de scholia bij de stellingen van de *Ethica* zet Spinoza, zo schrijft Madanes, met voorbeelden uit de Spaanse literatuur zijn meetkundige bewijsvoering kracht bij. Cervantes beschrijft in zijn meesterwerk de geschiedenis van een verlangen, en Spinoza als filosoof verklaart het verlangen dat Don Quijote uitdrukt. Van Dulcinea houden betekent voor Don Quijote zich inspannen om haar te verbeelden. En Madanes besluit dan met een citaat van Matheron: ‘L’amour et la haine ne sont donc possibles que dans la mesure où, notre horizon s’élargissant au-delà de la sensation immédiate, nous devenons capables de nous représenter les choses en leurs absence. C’est-à-dire, tout simplement, de nous les représenter comme *des choses*: comme des réalités douées de propriétés stables, indépendantes de nous, dont l’existence n’est pas limitée à l’instant fugitif où nous les percevons, et qui, par conséquent, restent disponibles pour l’avenir. Et ces deux passions ne sont, en définitive, que l’effort pour imaginer comme présent ce qui ne l’est pas: l’objet qui nous réjouit, ou ce qui s’oppose à celui qui nous afflige.’⁴⁵⁴

Diego Tatián bespreekt het werk van Madanes vanaf 1989, het jaar waarin hij zijn eerste artikel publiceerde.⁴⁵⁵ Het artikel *Sustancia, naturaleza y dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza* verscheen in het *Revista Latinoamericana de Filosofía*.⁴⁵⁶ Het verscheen ook in het Engels vertaald in *History of Philosophy Quarterly*.⁴⁵⁷ Later is het als Appendix I opgenomen in zijn boek *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*.⁴⁵⁸

Madanes maakt in dit artikel onderscheid tussen ‘*términos de masa*’ en ‘*términos contables*’. Het verschil zit erin dat een portie van een ‘*término de masa*’ bijvoorbeeld water, water blijft; terwijl een weggenomen deel van een ‘*término contable*’ zoals bijvoorbeeld een stoel, geen stoel meer is. God, natuur en substantie kunnen beschouwd worden als ‘*términos de masa*’. Dat betekent dat er geen onbepaald lidwoord vóór kan komen, noch een verwijzing naar hoeveelheid zoals enig, alle of sommige. Er is niet één substantie; er is substantie, begrepen als massa of materie. Modi van een substantie zijn porties, geen delen. Zo voorkomt men de vergissing om te denken dat in de eindige schepselen macht en recht niet samenvallen, terwijl in god oneindige macht en recht wel samenvallen. Dat zou strijdig zijn met de politieke filosofie van Spinoza, waarin hij stelt dat in al wat is in de natuur, macht en recht identiek zijn.⁴⁵⁹ Dit onderscheid ben ik in de secundaire literatuur over Spinoza niet eerder tegengekomen, en vind ik verhelderend.

De rode draad in Madanes’ Spinozastudies en meeste publicaties is de thematiek van de *TTP*: de verhouding theologie en politiek en de vrijheid van denken en spreken. Hij schreef zijn eerste tekst over de vrijheid van spreken in 1985 tijdens een Seminar Politieke Filosofie, dat geleid werd door Ezequiel de Olaso, in het door De Olaso opgerichte Centro de Investigaciones Filosóficas. In 1986 las hij deze tekst ‘*Lenguaje performativo y límites a la libertad de expresión en Spinoza*’ voor op het 5e Nationale Filosofie Congres in La Plata. Zijn ideeën over Hobbes en de vrijheid van spreken legde hij in 1988 voor in een Thomas Hobbes Seminar, onder leiding van

⁴⁵⁴ Matheron (1969), p.100.

⁴⁵⁵ Diego Tatián (2004), pp. 174-181.

⁴⁵⁶ Leiser Madanes, ‘Sustancia, naturaleza y dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza’. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15(1989), 2, 183-199.

⁴⁵⁷ Leiser Madanes, ‘Nature’, ‘Substance’ and ‘God’ as Mass Terms in Spinoza’s *Theological-political Treatise*. *History of Philosophy Quarterly* 6(1989), 3, 295-303.

⁴⁵⁸ Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba, 2001, pp. 281-301.

⁴⁵⁹ *TP* (1985), II, 3.

Edwin Curley in de Newberry Library in Chicago. De vergelijking tussen Hobbes en Spinoza presenteerde hij in 1989 op het 12e Inter-Amerikaanse Filosofie Congres in Buenos Aires, onder de titel *‘Los avatares del rey filósofo: el sesgo anti-platónico de la filosofía política de Hobbes y Spinoza’*. Deze tekst is als inleiding in zijn eerder genoemde boek opgenomen. Ook in een paar artikelen behandelde Madanes de vraag volgens welk criterium de soeverein grenzen mag stellen aan de vrijheid van denken.⁴⁶⁰ Volgens de *TTP* vallen alleen handelingen onder de macht van de soeverein. Het denken is per definitie niet te beteugelen, omdat niemand kan begrijpen, liefhebben, wensen of geloven wat hij niet begrijpt, liefheeft, wens of gelooft. Het uitspreken daarvan echter kan wel gesanctioneerd worden. Wanneer is dat sanctioneren in een staat noodzakelijk? Evenals ik in eerdere publicaties heb gedaan verwijst ook Madanes hiervoor naar de moderne taalfilosofie die het over ‘taalhandelingen’ heeft, wanneer het spreken een functie heeft, performatief is.⁴⁶¹ Spinoza zelf geeft zelf het voorbeeld van iemand die oproept tot het verbreken van het verdrag met de soeverein. Men kan met taal iets tot stand brengen of iets verbreken, en ook daartoe oproepen. De ideeën en ook de teksten van de al eerder gepubliceerde artikelen over dit thema komen terug in zijn al genoemde boek *El arbitrio arbitrario*. Madanes heeft het boek opgedragen aan Ezequiel de Olaso, in memoriam. Het boek bevat ook een hoofdstuk (I.1) dat niet over de vrijheid van denken gaat, maar waarvan wel al een eerdere versie vertaald in Europa was verschenen. Het betreft *Hobbes on peace and truth*, in *Scepticism in the History of Philosophy* van Richard H. Popkin (red.).⁴⁶² Popkin noemt Ezequiel de Olaso als een van zijn drie medewerkers op het gebied van de geschiedenis van het scepticisme. Madanes behandelt in zijn boek fundamentele problemen van de moderne politieke filosofie, waaronder dus vooral de vrijheid van spreken. In deel I, dat bestaat uit drie hoofdstukken, behandelt hij Hobbes en de vrijheid van spreken. Hij stelt dat Hobbes’ filosofie niet intolerant is en dat er ook bij Hobbes sprake is van vrijheid van spreken, mits de vrede in de staat niet in gevaar komt. Het maakt de soeverein daarbij niet uit of de meningen waar of vals zijn. Hoe sterker en machtiger (meer absoluut, totalitair) des te meer vrijheid van spreken kan hij toestaan. In deel II, dat bestaat uit tien hoofdstukken, bespreekt hij Spinoza en de vrijheid van denken. Madanes ziet Spinoza niet als een antipool van Hobbes wat betreft autoriteit en vrijheid (van spreken), want hij heeft een aantal argumenten waarin hij Hobbes volgt. Madanes interpreteert de *Leviathan* spinozistisch en herleidt de *TTP* tot de hobbesiaanse kern. Wat beiden gemeen hebben is de afwijzing van een koning-filosoof, en dat is wat hij de ‘anti-platoonse kloof’ noemt. Voor beiden bestaat er geen rechtvaardigheid op zich, vóór er een staat is. Zowel Spinoza als Hobbes zien de instemming van de onderdanen als constituerend voor de staatsmacht en niet de wijsheid van de soeverein. Madanes gaat er steeds van uit dat de staat bij Spinoza uiteindelijk helemaal hobbesiaans is, ook al zijn er verschillen tussen beiden. Want ook betreffende de relatie waarheid en macht stemmen ze met elkaar overeen: de staat is ideologisch neutraal en het is macht en niet waarheid die ten grondslag ligt aan de wetgeving. De term ‘*arbitrario*’ verwijst naar dat conventionele, niet-natuurlijke aspect, en ook naar het publieke, en ook naar het niet-historisch of anderszins te rechtvaardigen karakter ervan. Dat laatste ziet Madanes als een positief aspect, omdat het een

⁴⁶⁰ Leiser Madanes, ‘Los limites de la libertad de expresión según Spinoza’. In: *Coloquio internacional Spinoza*, Santiago de Chile: Dolmen, 1996, pp. 13-22. Ook in: Humberto Giannini, Pierre-François Moreau en Patrice Vermeren (red.), *Spinoza et la politique*, Paris: L’Harmattan, 1997, pp. 59-67; ‘La paradoja de la libertad de expresión’, *Cuadernos de filosofía*, 20 (1989), 25-35; ‘How to undo things with words; Spinoza’s criterion for limiting freedom of expression’, *History of philosophy quarterly* 9(1992), 4, 401-408; ‘Wie man Dinge mit Worten rückgängig macht: Spinozas Kriterium der Begrenzung der Ausdrucksfreiheit’. In: *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, Balibar, Etienne, Seidel, Horst, Walther, Manfred (hrsg.), Königshausen, Neumann: Würzburg, 1994, pp. 99-107.

⁴⁶¹ Van Reijen (2004, 2008).

⁴⁶² ‘Hobbes on peace and truth’. In: Richard H. Popkin (red.), *Scepticism in the History of Philosophy*, Amsterdam, Dordrecht: Kluwer, 1996.

instemming op voorhand van de partijen vraagt, die het oordeel van de scheidsrechter definitief en onbetwistbaar maakt. Juist omdat de hobbesiaanse soeverein niet over waarheid en onwaarheid gaat kan hij tolerant zijn en vrijheid van spreken toestaan. Hij kan dit des te meer naarmate hij meer macht heeft, omdat hij dan ook in staat zal zijn om te vermijden dat ideologische controverses de staat in gevaar brengen. Het uiteindelijke doel van de staat is immers niet zoiets hedendaags als ‘menselijke waardigheid’, maar de vrede. Spinoza geeft zich – in de *TTP* – wel moeite de vrijheid van spreken te funderen. Madanes geeft de analogie tussen god/theologie en de soeverein/politiek bij Spinoza in drie formules weer. Ten eerste is noch de profeet, noch de soeverein filosoof. Ten tweede neemt god gedacht als wetgever net als de soeverein genoeg met gehoorzaamheid. En ten derde hoeven beiden zich niet te bekommeren om meningen. Theologie en politiek als gesecculariseerde theologie kunnen niet allebei tegelijk gehoorzaamheid aan hun gezag eisen, en geen van twee zijn filosofie. Daarom moet de soeverein het laatste woord hebben. Het belangrijkste filosofische argument van Spinoza voor de vrijheid van denken ligt in zijn gelijkstelling van recht en macht. Het individu kan niet anders dan soeverein blijven in zijn denken; de soeverein kan alleen het uitspreken van wat men denkt toestaan of sanctioneren. Het probleem om de grens van de toegestane vrijheid van spreken aan te geven verduidelijkt Madanes met behulp van de taalfilosofie van Austin: taal kan ook performatief zijn.⁴⁶³ Spinoza zag al dat men met taal ook iets tot stand kan brengen of verbreken, bijvoorbeeld een verdrag.

Een tweede thema in het deel over Spinoza is de interpretatie van de Schrift in de *TTP*. Volgens Madanes beschouwt Spinoza de bijbel als een barokke tekst, theateraal, en met een praktisch doel. Slechts een kleine kern van geloof behoudt hij, evenals in de *Ethica*, maar in de *TTP* is die kern nog aangepast aan de verbeelding. Madanes bespreekt ook brief 42 van eind januari 1671 van Van Velthuysen, een van de eerste aanvallen op de *TTP*, en Spinoza’s antwoord daarop. In hoofdstuk 9 bespreekt Madanes een paar hedendaagse interpretaties van de *TTP*. Dat zijn vooral die van Ezequiel de Olaso en van Matheron. Beiden zien wel een groter verschil dan Madanes zelf tussen Spinoza en Hobbes met betrekking tot de vrijheid van spreken. In appendix II bespreekt Madanes ten slotte nog de opvatting van Leo Strauss over de *acomodatio*, waarbij Strauss volgens Madanes hoofdstuk 16 tot en met 20 van de *TTP* over het hoofd ziet.⁴⁶⁴

Madanes schreef in 1998 een hoofdstuk over de rationalistische metafysica in de *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. In 2000 schreef hij in een volgende deel van dezelfde encyclopedie een hoofdstuk over Spinoza.⁴⁶⁵ In het hoofdstuk over Spinoza stelt hij dat de Sefardische afkomst van Spinoza oorzaak is van de hedendaagse grote belangstelling in Latijns-Amerika voor Spinoza’s leven, voor de Sefardische cultuur in Amsterdam en voor zijn werk. Madanes maakt onder andere gebruik van de biografieën van Meinsma en Hubbeling.⁴⁶⁶ Hij meent dat de Iberoamerikaanse lezers uit Meinsma’s boek een spinozistische les kunnen leren, waar misschien de Hollanders en de Fransen overheen lezen. Die is, dat – zoals Spinoza in de *TTP* aantoont – alleen in een staat waar vrijheid van spreken is de stabiliteit is gegarandeerd, en dat dit alleen in een democratie het geval is. Net als De Olaso wijst Madanes op de grote belangstelling van Spinoza voor de Spaanse literatuur en cultuur, getuige zijn bibliotheek. Hij vermeldt dat Unamuno de spinozistische theorie van de *conatus* als een fundamenteel element in zijn argumentatie op heeft genomen. Madanes besteedt veel aandacht aan Spinoza’s kenleer, maar

⁴⁶³ John Austin, *How to do things with words*, Oxford: Clarendon, 1962.

⁴⁶⁴ Leo Strauss, *Spinoza’s Critique of religion*, Chicago, Londen: The University of Chicago Press, 1965.

⁴⁶⁵ Leiser Madanes, ‘El optimismo racionalista del siglo XVII’, in: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, dl. 17: Concepciones de la metafísica. Jorge J. E. Gracia (red.), Madrid: Trotta, 1998; Leiser Madanes, ‘Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza’. In: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, dl 21, *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Javier Echeverría (red.), Madrid: Trotta, 2000, pp. 121-145.

⁴⁶⁶ Voor Meinsma (1896) verwijst hij naar de Franse vertaling (1983); voor Hubbeling (1966) naar de Spaanse vertaling (1981).

aan de affecten wijdt hij één zin: onze plaats in het universum begrijpen en onze emoties begrijpen, maakt vrij. Daarna gaat hij over op de politieke filosofie van Spinoza en eindigt met de stelling dat kennis van de logische structuur van het universum en de plaats van de mens daarin, een noodzakelijke voorwaarde is om het sociale leven te organiseren en het geluk te bereiken. In de uitgebreide bibliografie van het hoofdstuk staan Deleuze, Moreau en Matheron als enige Franse auteurs.

In oktober 2004 vond voor de eerste keer in Córdoba (Argentinië) een colloquium (*Primer Coloquio Spinoza*) plaats, georganiseerd door de zich toen Círculo Spinociano de la Argentina noemende groep, en de Escuela de Filosofía van Córdoba. Deelnemers waren hoogleraren, onderzoekers en studenten van diverse Argentijnse universiteiten. De bijdragen waren inhoudelijk zeer divers, werden intensief bediscussieerd, en getuigden van de groei van de Spinozastudies in Argentinië van de afgelopen jaren. De teksten van alle bijdragen, van studenten zowel als internationaal bekende Spinozaonderzoekers zijn in 2005 gepubliceerd.⁴⁶⁷ De eerste in de bundel opgenomen bijdrage is van Leiser Madanes, '*Spinoza y los escepticismos*', een inleiding die hij ook heeft gehouden op het Congreso Internacional de Filosofía, mede georganiseerd door het Seminario Spinoza, in Ciudad Real (Spanje) in oktober 2005. De congresbundel is gepubliceerd in 2008.⁴⁶⁸ Spinoza zelf gebruikt de woorden 'sceptisch' en 'scepticisme' maar éénmaal in *Ethica* I, app. Voor een sceptische twijfel zelf lijkt bij hem geen plaats te zijn. Maar tegelijk, schrijft Madanes, is Spinoza zelf heel wantrouwend, sceptisch ten aanzien van de imaginatio, van de antropomorfe beelden van god, illusies, inadequate ideeën en dergelijke. Madanes gebruikt voor deze houding het woord 'sceptisch', als synoniem voor 'kritisch', en ook voor 'atheïstisch' zoals uit het vervolg blijkt. Hij onderscheidt deze betekenissen van het epistemologisch scepticisme, maar dit alles zonder dat hij deze verschillende betekenissen expliciet thematiseert. Spinoza schreef de meest radicale kritiek op de Schrift in de 17e eeuw en gold daarom in de 17e en 18e eeuw als een uitgesproken voorbeeld van een scepticus, dat wil zeggen, een atheïst. In de *PPC* schrijft Spinoza in het kader van zijn kritische onderzoek van de cartesische filosofie over het epistemologisch scepticisme waartegen Descartes polemiseert, en hij geeft er zelf betere argumenten tegen dan Descartes. Descartes' eigen methodische twijfel komt door zijn godsbeeld van een god die ook een bedrieger zou kunnen zijn, en hij bewijst dan het bestaan van een god-niet-bedrieger vanuit het cogito van de mens zelf. Spinoza vindt dat 'bewijs' niet overtuigend, omdat een persoonlijk gedachte god nog steeds wel degelijk een bedrieger kan zijn, die het idee van een god als niet-bedrieger in het cogito heeft meegegeven. De zekerheid van Descartes is volgens Spinoza slechts een 'morele zekerheid' vanuit het geloof. Een goddelijke natuur kan echter onmogelijk een bedrieger zijn. Een juist idee van god, net zoals een juist idee van een driehoek, is de remedie tegen alle twijfel.⁴⁶⁹ In de *TIE* geeft Spinoza nog een andere kijk op de twijfelachtige ideeën. Echte twijfel heeft altijd een oorzaak, welke niet in de idee zelf ligt, maar in een andere idee of waarneming, die opkomt en die ermee in strijd is.⁴⁷⁰ Dit is geen zaak van de wil zoals bij Descartes, maar een natuurnoodzakelijk krachterspel, dat ophoudt op het moment dat de nieuwe idee of waarneming helder en zeker is. De waarheid toont zich in de ware idee zelf. Madanes bespreekt vervolgens een interessant thema, namelijk de affectieve component van het scepticisme. Hoe voelt de scepticus zich? In de Oudheid gaf het opschorten van een oordeel over de (on)waarheid innerlijke rust. In de 17e en 18e eeuw echter was onzekerheid volgens Popkin aanleiding voor angst. Spinoza schrijft in de *KV* dat de sceptici een laag zelfbeeld hebben,

⁴⁶⁷ Leiser Madanes, 'Spinoza y los escepticismos'. In: Diego Tatián e.a. (red.), *Spinoza Primer coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2005, pp. 9- 41.

⁴⁶⁸ Leiser Madanes, 'Spinoza y los escepticismos'. In: Julián Carvajal en María Luisa De la Cámara (red.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 221-243.

⁴⁶⁹ Willis Doney, 'Spinoza on Philosophical Skepticism'. In: Maurice Mandelbaum en Eugene Freeman (red.), *Spinoza: Essays in interpretation*, Illinois: LaSalle, 1975, pp. 139-159.

⁴⁷⁰ Vgl. *Ethica* II, st. 49, sch.

zichzelf onderschatten, last hebben van valse bescheidenheid, en zich daardoor de mogelijkheid onthouden om gelukkig(er) te zijn. Hoe verhoudt zich ten slotte Spinoza's onderzoek van de Schrift tot het scepticisme? De zekerheid dat de god van de bijbel niet de ware god is doet het respect voor de Schrift verliezen. Maar dat maakt noch god, noch de staat wat uit. Wetenschap, filosofie en waarheid zijn bij Spinoza niet meer het terrein van de theologie. De Schrift hoeft niet in overeenstemming gebracht te worden met de ratio, zoals Maimonides wil, hetgeen tot dogmatisme leidt. Men hoeft ook niet te beweren dat alleen de Schrift waar is en de rede geen zekerheid kan geven, zoals Jekuda Al Fakar, hetgeen scepticisme ten aanzien van de rede inhoudt. Samenvattend ziet Madanes drie manieren waarop Spinoza zich verhoudt tot het scepticisme, en dan komt impliciet zijn verschillende gebruik van het begrip 'sceptisch' toch nog aan de orde. In de *PPC* verhoudt Spinoza zich tot het scepticisme in zijn kritiek op Descartes, in de *TTP* in zijn sceptisch zijn ten aanzien van de waarheidsaanspraken van de bijbel, en in de *KV* in relatie met de gemoedsrust. Daar is nog de *TIE* aan toe te voegen, het minst sceptische geschrift van Spinoza, dat Madanes ook heeft besproken, met daarin de opvatting van de waarheid die zich toont in de ware idee zelf.

1.2. Gregorio Kaminsky: Spinoza's politiek van de passies

Kaminsky (1950) heeft een veelzijdige belangstelling en werkkring, zijn publicaties getuigen daarvan. Tijdens de dictatuur in Argentinië van 1976 tot 1983 woonde en werkte hij 9 jaar in México als bijzonder hoogleraar Sociale Wetenschappen aan de UNAM. Hij heeft in die tijd al wel gepubliceerd, maar nog niet over Spinoza. Hij verklaart zijn belangstelling voor en zijn kennis van Deleuze, Guattari, Foucault, de psychoanalyse en Lacan door de periode dat hij in México heeft gewoond. Kaminsky zelf publiceerde in zijn Mexicaanse periode interviews met Foucault (1983). Het tweede land buiten Argentinië dat voor hem belangrijk is geweest is Brazilië, waar Foucault indertijd vaak kwam en waar hij ook al vroeg is vertaald. Hij noemt dus de drie landen waar in Latijns-Amerika de meeste filosofische uitgaven vandaan komen, ook van en over Spinoza. México is naast Argentinië een land waar de Franse filosofen uit de tweede helft van de vorige eeuw bestudeerd werden, en waar ook de psychoanalyse populair is. Zeker in de tijd van de dictatuur in Argentinië is er eerder en meer over hen gepubliceerd in México dan in Argentinië. Kaminsky publiceerde verder boeken over socialisatie (1981), een kritische theorie van de sociale subjectiviteit van Marcuse (1989) en institutionele psychoanalyse (1990).

Toen hij terug kwam in Argentinië werd Kaminsky mededirecteur van de Nietzsche Bibliotheek en was hij verbonden aan het *Revista sobre Nietzsche*. Een aardig detail is dat hij daarbij samenwerkte met Marta López Gil, de eerste echtgenote van Zorreguita, de vader van prinses Máxima. Zij was, tot haar emeritaat in 2006, hoogleraar metafysica aan de faculteit filosofie en letteren van de UBA. Zij publiceerde meer dan twintig filosofische werken, waaronder in 1990 *Filosofía, modernidad, posmodernidad* en *Obsesiones filosóficas de fin de siglo* in 1993. In deze twee publicaties behandelt zij het geschokte vertrouwen in het Verlichtingsideaal en hoe dat weer opnieuw invulling te geven. Haar belangstelling gaat vooral uit naar cultuuranalyse en op grond daarvan het opnieuw neerzetten van het zijn en het denken, en een nieuwe betekenisgeving van filosofische en wetenschappelijke concepten. Haar boeken en colleges zijn vooral thematisch opgezet. Maurice Blanchot en Emanuel Levinas komen relatief veel in haar publicaties en onderwijs voor. Marta López Gil heeft Spinoza samen met Descartes en Leibniz behandeld in haar inleiding in de filosofie.

Kaminsky is aan de Universiteit van Buenos Aires gepromoveerd op Spinoza, en zijn dissertatie is later uitgegeven onder de titel *Spinoza: la política de las pasiones*.⁴⁷¹ Al in 1986 gaf hij een bijna gelijknamige cursus *Las pasiones y la política en Spinoza* aan die universiteit. Kaminsky is directeur geweest van het Filosofisch Instituut Alejandro Korn van de Faculteit Filosofie en

⁴⁷¹ Kaminsky (1990 en 1998).

Letteren van de UBA (1993-1995). Hij stelde uitgaven samen en leidde ze in, onder meer van Guattari (1995) en Foucault (1996). Hij was ook verbonden aan de Université VIII in Parijs en aan de UNAM in México. Momenteel is hij directeur van de Faculteit voor Burgerlijke Zekerheid aan de Nationale Universiteit van Lanús. Tevens is hij ook universitair docent sociale en institutionele psychologie aan de Faculteit Sociale Wetenschappen van de UBA. Kaminsky is niet alleen politiek bezig met burgerlijke zekerheid, maar ook politiek activistisch, bijvoorbeeld met de 'Dwaze Moeders' in Buenos Aires. Het thema zekerheid en veiligheid, dat hij de afgelopen jaren in zijn filosofische publicaties ook in verband brengt met Spinoza, hangt direct samen met angst en hoop.

Bij Kaminsky komen Spinoza, psychoanalyse en politieke activiteit nauw samen. Naast Nietzsche heeft hij zich bezig gehouden met Franse auteurs als Foucault, Deleuze, Guattari en Lacan. Volgens Tatián interpreteert Kaminsky *Ethica* III en IV overeenkomstig de Franse Spinozareceptie, en dan vooral die van Deleuze, Guérout en Balibar. En dat is precies wat de nieuwe generatie kenmerkt, in onderscheid met de joodse receptie waarin vooral *Ethica* I, II en V werden behandeld.⁴⁷² Kaminsky stelt dat onderscheid met de eerdere receptie ook vast, en ziet de basis ervan in de *Ethica* zelf, waarvan deel I en II de 'pure metafysica' zijn en deel III de – lang over het hoofd geziene – basis vormt voor de 'praktische filosofie' in deel IV en V. Vooral uit de scholia blijkt de fundamentele rol van het lichaam en de passies. Hoe kan dat ook anders, met het verlangen als wezen van de mens. Dit centraal stellen van de passies is waarin Spinoza en de hedendaagse (Kaminsky schrijft dit 20 jaar geleden) sociale wetenschappen en de psychoanalyse elkaar vinden. Kaminsky noemt Spinoza al in het begin van zijn boek een 'absolute passionalist' en verre van een intellectualist of een rationalist.⁴⁷³ Hij noemt zich schatplichtig aan Matheron, Guérout, Zac, Bertrand en Deleuze wat de Fransen betreft en verder aan Labriola, Hampshire en Wartofsky. Maar toch zijn de passies nog steeds niet zo intensief bestudeerd als andere thema's in Spinoza. Hem een 'passionalist' noemen is dan ook meer een gebaar, een herwinnen van een filosofische dimensie die lang is doodgezwegen. Kaminsky stelt dat het 'subversieve' van Spinoza en de eigenlijke reden voor het verketteren en bestrijden van zijn filosofie, niet zozeer in een vermeend atheïsme of radicalisme zit, maar in zijn veel meer gevaarlijke filosofie van de passies. 'Want zijn analyse van de passies wist de politiek-imaginaire mechanismen als illusies, bijgeloof, mythen, vooroordelen en ideologieën, en de werkwijzen van het immanente onderwerpen van mensen door mensen, bloot te leggen en ze een trefzekere slag toe te brengen.'⁴⁷⁴

Zoals ik in deel I heb laten zien gaat Spinoza verder dan een bijbel- en religiekritiek, en raken de consequenties van zijn godsopvatting de politieke filosofie: geen sociaal contract, geen universele rechten, geen absoluut goed en kwaad, geen legitimering en ook geen afwijzing van macht. Spinoza liet zien dat mensen verwrongen en verknipt zijn; ze 'zien het goede en keuren het goed, maar kiezen en doen het slechte'. Dat is de niet zo hoogmetafysische zekerheid die heel Spinoza's denken doortrekt. Hij trekt de zaken recht, door het psychosociale spel te analyseren van de affectieve krachten, die altijd individueel beleefd worden, maar zich door reële of imaginaire instituties uitkristalliseren. Kerkelijke en wereldlijke machthebbers varen wel bij de 'trieste passies'. Spinoza ontwikkelt een 'politiek van de passies', zoals de titel van Kaminsky's boek luidt.

De passies worden verklaard door het lichaam, en zijn niet te voorkomen noch te 'genezen' door de rede of door de moraal. De immanente remedie moet uit het lichaam zelf komen, een verinnerlijkte en belichaamde of bezielde kracht van binnenuit. Inzicht, actief werk van de eigen denkkraft. Welke rol kan de samenleving of de staat hierin spelen? Hoe kan er een sociale ruimte gecreëerd worden voor het volharden in het bestaan en voor vrijheid en tolerantie? Hoe kan de sociale orde de natuurlijke orde ondersteunen? Kaminsky haalt Pierre-François Moreau aan, die laat zien dat het imaginaire niet alleen negatieve effecten heeft, maar ook een

⁴⁷² Diego Tatián (2004), pp. 173-174.

⁴⁷³ Kaminsky (1998), p. 16.

⁴⁷⁴ Idem, p. 20.

imaginaire maatschappelijke institutie mogelijk maakt.⁴⁷⁵ De historische en theoretische varianten daarvan vormen de politiek van de menselijke passies. Het imaginaire is het maatschappelijk cement, en niet de rede. Op basis van de affecten worden imaginaire psychosociale entiteiten gevormd als gezin, moraal, kunst en kerkgenootschap.

In een hoofdstuk over omgaan met geboorte en dood waarop een 'politiek van de extreme passies' gericht is, schrijft Kaminsky dat de dreiging van de dood geen plaats heeft in de ontologie van Spinoza. Deze kan wel door politieke en religieuze machthebbers gebruikt worden om aardse macht en goederen te verkrijgen.⁴⁷⁶ De voor velen onduidelijke stellingen van Spinoza over 'een geest, waarvan het grootste deel eeuwig is', legt Kaminsky voor mij niet overtuigend uit.⁴⁷⁷ Het gaat volgens hem niet om onsterfelijkheid, zegt hij terecht. Maar dat is nog wat anders dan alleen om 'ja-zeggen tegen het leven' en het 'loutere voelen van eeuwig zijn'.⁴⁷⁸

De onmacht van de rede noemt hij geen 'slavernij' maar een beperkte macht, een natuurlijke beperking, waar mensen alleen onder lijden door zich zelf normen op te leggen, en zich imaginair doelen te stellen, in plaats van de ware (werk) oorzaak te kennen. Het meest interessante deel in het kader van mijn onderwerp, is, wanneer hij schrijft over de politiek, ofwel de kracht van de passies. Als mensen altijd deel van de natuur zijn, die haar altijd in macht overtreft, wat betekent het dan dat de mens volgens Spinoza een 'sociaal wezen' is? Juist omdat we geen adequate oorzaak zijn en steeds in de natuurlijke orde worden aangedaan, passen we ons ook aan menselijke collectieven aan. Maar dat invoegen kan op verschillende manieren. Het speculatieve denken kan de passie niet beteugelen, maar 'het betere zien' kan wel een affectief beladen bewuste tegenkracht worden die effect heeft. Dan is men actief en wijs. En bij mensen die imaginaire voorstellingen van 'goed en kwaad' hebben is het mogelijk daar juist gebruik van te maken voor een positief sociaal doel. Dat is de weg naar het sociale voor het 'volk', voor de niet-wetende. Beide manieren om sociaal aangepast te zijn, zijn natuurlijk en allebei gebaseerd op het fundamenteel een sociaal wezen zijn. Niet uit berekening die volgt uit angst voor de ander, zoals bij Hobbes, maar uit een instinctief besef van het goed (= nut) van de ander, dat volgt uit de angst voor het alleen zijn, zoals in deel I is besproken. Spinoza kiest volgens Kaminsky voor de weg van de affectieve strijd: de macht van de blijdschapaffecten inzetten tegen de trieste passies. Alleen de trieste passies leiden tot rivaliteit, kortzichtig eigenbelang nastreven, haat, afgunst en angst. Het is geen gelijke strijd, want de blijdschapaffecten hebben de kracht van het wezen van de mens mee.⁴⁷⁹ Het *socius* zijn heeft een affectief fundament. We zijn niet alleen wezenlijk afhankelijk van anderen. Het is ook wenselijk om inspanningen te verenigen, want de sociale macht maakt ook elk individu machtiger. Het verlangen naar meer macht vormt zo de basis voor een 'moraal' die alleen in de maatschappij bestaat. Kaminsky haalt de volgende tekst van Deleuze aan, waarin die spreekt over het 'ethologische terrein van de spinozistische ontmoetingen'.⁴⁸⁰ 'De telles études, qui définissent les corps, les animaux ou les hommes, par les affects dont il sont capables, ont fondé ce qu'on appelle aujourd'hui l'éthologie. Cela vaut pour nous, pour les hommes, non moins que pour les animaux, parce que personne ne sait d'avance les affects dont il est capable, c'est une longue affaire d'expérimentation, c'est une longue prudence, une sagesse spinoziste qui implique la construction d'un plan d'immanence ou de consistance. L'Éthique de Spinoza n'a rien à voir avec une morale, il la conçoit comme une éthologie, c'est-à-dire comme une composition des vitesses et des lenteurs, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté sur ce plan d'immanence.'⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Pierre-François Moreau, 'L'Éthique et la psychiatrie; il y a trois siècles'. In Guy Maruani (red.), *Psychiatrie et Éthique*, Toulouse: Privat, 1979, pp. 35-42.

⁴⁷⁶ Idem, p. 119.

⁴⁷⁷ *Ethica* V, st. 39, st. 40, st. 41.

⁴⁷⁸ Kaminsky (1998), p. 120.

⁴⁷⁹ *Ethica* IV, st. 18.

⁴⁸⁰ Kaminsky (1998), p. 148.

⁴⁸¹ Gilles Deleuze, *Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981, pp. 167-168.

Ik vraag mij af wat Kaminsky bedoelt met een politiek van de passies. In de strijd tussen enerzijds ‘rede’, in de zin van theoretische waarheid of in de zin van het imaginaire, vervreemde, denken over goed en kwaad, en anderzijds passie, wint de laatste altijd. De passie gebruiken in de strijd in plaats van er tegen vechten, is een ‘politiek van de passies’. Rationele politiek is sociale politiek. Het probleem van de *Ethica*, dat de ‘weg zeer bezwaarlijk lijkt’ en ‘de redding niet voor het grijpen ligt en bijkans ieder er aan voorbijziet’ wordt door Spinoza in de *TP* opgelost.⁴⁸² De meeste mensen zijn onwetend en onderworpen aan aandoeningen van het lichaam die corresponderen met hun verbeelding. Voorkomen dat de passies voor deze mensen zelf en anderen desastreuze gevolgen hebben is politiek. Of anders gezegd: politiek is de passies in goede banen leiden en kanaliseren. Begeerte is het wezen van de mens, afgunst niet. Afgunst is cultureel en situatiegebonden en de bevrediging van de begeerte kan op cultureel en politiek bepaalde manieren bevredigd worden, zodat er geen afgunst optreedt. Spinoza geeft in de *TP* verschillende mogelijkheden per regeringsvorm concreet uitgewerkt aan. Hoe kan er op het publieke terrein voordeel worden gehaald uit de natuurlijke passies?

Ook Kaminsky ziet hier het tweewegen-model van Spinoza in de *Ethica*: het leven dragelijk maken kan op twee manieren: via de weg van verbeelding en via de weg van het inzicht. Maar zelfs de meest wenselijke en meest menselijke staatsvorm, de democratie, wordt nog altijd bepaald door de passies. Omdat macht, onmacht en overmacht deel uit maken van de natuur, is er een sociale politiek nodig vanuit diezelfde natuur om daar vorm aan te geven. De staat is voor Spinoza de voortzetting van de hypothetische natuurtoestand met andere middelen, zoals ik in deel I heb laten zien.⁴⁸³ Voor Spinoza is er geen tegenstelling tussen de sociale en een natuurlijke orde. In eigenlijke zin is er niet eens een onderscheid. Wat sociaal, cultureel of politiek wordt genoemd is een natuurnoodzakelijk gebeuren.

Naar een politieke economie van de intense passies is de titel van Kaminsky’s laatste paragraaf van het voorlaatste hoofdstuk. Intens is het tegendeel van oppervlakkig: de passies zijn hevig, grondig. Volgens Spinoza bestaat er in de natuurtoestand geen recht, moraal of politiek, maar zijn er alleen pure machtverhoudingen. De rede helpt niet om daaruit te komen, alleen de passies (verlangen) en een gemeenschappelijk belang (nut) brengen mensen er op een natuurlijke wijze toe een gemeenschap te vormen. Dit komt overeen met wat Spinoza schrijft in de *TP* en met mijn lezing van Spinoza die ik in deel I heb beschreven, en die haaks staat op de idee van een contract. ‘Zijn praktisch-politieke filosofie is een complexe politieke economie van de complexe passies’, schrijft Kaminsky over Spinoza.⁴⁸⁴ Dat wil zeggen dat politiek die in een affectief-imaginaire kracht is veranderd, immanent en krachtiger is. Dit lijkt op eenzelfde proces als de transformatie van de tweede in de derde vorm van kennis, en dan niet individueel, maar collectief. Volgens mij is echter de rede waar Spinoza het in dit kader over heeft niet de rede waaraan in de Verlichting werd gedacht. Die betreft een vooruitgangsgeloof of een *politiek* van goede bedoelingen, zoals Kaminsky lijkt te suggereren. Voor Spinoza is de rede als tweede vorm van kennen echter een denken in termen van nut. Het is handig om de oorzaken te kennen en te weten hoe iets werkt. Die rede of berekening is van een andere orde dan de rede als rationalisatie of als *imaginatio* (denken te weten wat goed is) en ze is ook van een andere orde dan de ‘Rede’ van de verheffing van de mens, van de vooruitgang en van mensenrechten. Die laatste is voor Spinoza juist de verbeelding van de mens als redelijk wezen, hoe mensen zouden moeten zijn of willen dat ze zijn, van de sprookjes en de gouden tijd, van het normatieve ‘wees nou redelijk’. Deze rede is juist niet het kennen van de tweede orde, het kennen van werkelijke oorzaken en natuurwetmatigheden. Die laatste is waar en adequaat, maar werkt *op zich* niet. Ze heeft als ware kennis geen effect.⁴⁸⁵ Dit is vergelijkbaar met wat Freud stelt: bewust zijn en weet hebben van heffen het symptoom nog niet op. Daar is een andere vorm van kennen, een doorleefd affectief beladen en verinnerlijkt

⁴⁸² *Ethica* V, st.42, opm.

⁴⁸³ *Ethica* IV, st. 37 opm.II.

⁴⁸⁴ Kaminsky (1998), p. 184.

⁴⁸⁵ *Ethica* IV, st. 14, st. 15, st. 16.

weten voor nodig. Kaminsky heeft dit eerder ook vastgesteld: 'De rode draad voor deze 'absolute passionalist' zit in de dimensie van het verlangen en van het nut. Het gaat niet om voorschriften van de zuivere of van de praktische rede, maar om de potentie van de intense passie.'⁴⁸⁶ Spinoza heeft een politiek *van* de passies, en géén politiek van de rede tegenover de passies. De rede moet zelf verlangen worden, wil ze effect hebben.

Volgens Kaminsky slaan de affecten de brug van het individuele naar het sociale, zoals Spinoza in de loop van *Ethica* III concreet beschrijft. Sociale instituties zijn reële effecten van de affecten. Ze zijn geen product van het extern normatieve, niet van het imaginaire en ook niet van het zogenaamde rationele denken. De instituties worden nooit transcendent, ze blijven immanent. Dat wil zeggen dat ze alleen kunnen ontstaan en zullen (blijven) bestaan zolang ze van binnenuit, door de burgers zelf gedragen worden. Elke regeringsvorm berust uiteindelijk op de macht van het volk, en is dus letterlijk democratisch. In de gemeenschap wordt alleen dreiging gebruikt tegen hen die tegen de gemeenschappelijke instemming ingaan, en verder wordt er vreugde bevorderd. Dat Spinoza schrijft dat ascese geen goed is, en de trieste passies onmacht zijn, en er niets verboden moet worden om illusoire motieven, dát was pas blasfemisch en atheïstisch. Maar als iedereen zich wil realiseren en behouden, dan zijn er geen ideeën van lot en geen illusies nodig. Uit het begrijpen in plaats van het bespotten of verfoeien van het affectieve leven en de mechanismen daarvan, volgt de politiek van de passies. Die bestaat uit begrijpen dat zogenaamd 'goede' passies als schuldgevoel, medelijden en valse bescheidenheid in werkelijkheid trieste passies zijn. En uit inzien dat hoop en vrees tegen mensen gebruikt kunnen worden door de machthebbers. Negatieve, trieste passies keren de energie tegen iemand zelf, en de rede op zich is niet in staat dat te keren. Kaminsky benadrukt herhaaldelijk dat de slavernij van de passies geen 'gebrek' is, maar een beperking, een inadequatheid. Het is: 'ik wil dit maar doe dat, en ik ken van geen van beide de oorzaak'. Hoe is dan toch adequate kennis te vermeerderen? Dat gebeurt precies in het sociale verkeer, met wederzijdse hulp, ook als die zeldzaam blijft. Mensen zijn nuttig voor elkaar omdat ze elkaar helpen het sociale te willen en het willen te socialiseren. Politiek kan, anders dan iets alleen maar weten, gewicht in de schaal leggen en zo de passies beteugelen, juist omdat ze een imaginaire affectieve kracht is. Ze kan wel beter ingrijpen naarmate ze meer begrijpt. Dat is de complexe politiek van de complexe passies. Ze werkt efficiënter naarmate ze meer rekening houdt met de passionele kracht in mensen zelf. In de *TTP* en in de *TP* geeft Spinoza daar concrete manieren voor aan. Zijn 'analyse van de passies onderzoekt een politiek-zijn dat complex is en tegelijk primair, en een bevoorrechte sleutel of toegang geeft tot sociale decodificering. Het denken van Spinoza wordt door Kaminsky uiteindelijk beschouwd als een filosofie van het lichaam, het verlangen en de verbeelding.'⁴⁸⁷ 'Uitgebreide dingen zijn niet te scheiden van denkende dingen, lichaam niet van idee, materie niet van geest. Voor Spinoza is alle subjectiviteit verbonden met het proces van de verbeelding.'⁴⁸⁸ Het spinozistische programma is om een 'belichaamde rationaliteit' te bereiken. Dat is niet de 'ware kennis van goed en kwaad, als waarheid beschouwd', die 'geen enkele aandoening kan temperen'.⁴⁸⁹ Het is de ware kennis waarvan Spinoza zegt: 'Alleen voor zover deze kennis zelf aandoening is kan zij, indien zij sterker is dan deze een aandoening temperen.'⁴⁹⁰ Deze kennis staat niet tegenover het leven van de *imaginatio* en ook niet tegenover het spel van de niet-trieste passies, maar zij komt juist uit die elementaire omgeving zelf op. Precies hierin - en niet zozeer in de expliciete republikeinse afstamming van de filosoof, noch in zijn verafschuwde 'atheïsme' - ligt, volgens Kaminsky, het 'spinozistische schandaal'. En wel in die mate waarin zijn 'passionalisme' de onderwerping van het lichaam door de geest buiten spel zet en de macht van het lichaam ofwel 'wat het lichaam vermag', bevrijdt. Als gevolg van die passionele antropologie onttrekt het radicale niet-naar-de-

⁴⁸⁶ Kaminsky (1998), p. 167.

⁴⁸⁷ Tatián (2004), p. 173.

⁴⁸⁸ Kaminsky (1998), p. 36.

⁴⁸⁹ *Ethica* IV, st. 14 en het bewijs.

⁴⁹⁰ *Ethica* IV, st. 14, en het bewijs.

dood-strevende-karakter van de spinozistische filosofie zich aan 'het theologische delirium dat van de negatie, de impotentie en de dood de ultieme vormen maakt waarop de politieke overheersing en de slavernij berusten.'⁴⁹¹ De Spinoza van Kaminsky is een anti-cartesiaan en een anti-hegeliaan, maar hij is niet onverschillig voor de grote thema's van de psychoanalyse. Hij bakent een politiek van de passies af waarin de conflicten en onenigheden wijken voor de sociale uitgang. 'De beste politiek van de passies is dus die van de gepassioneerde rede, die naar een samengaan van zeer veel individuen streeft en het bereikt in een superieur individu, dat net zo ingebakken is in de aard van de mens als zijn eigen verstand.'⁴⁹² Het betekent niet alleen weten dat 'er voor de mens niets meer dienstig is voor zijn zelfbehoud en het leiden van een redelijk leven, dan de mens die door de rede wordt geleid', maar ook naar dat leven verlangen. Zoals Spinoza in de *TP* schrijft: 'Omdat de mensen, zoals we zeiden, meer door de aandoening dan door de rede geleid worden, volgt daaruit dat de menigte niet onder leiding van de rede maar uit een gemeenschappelijke aandoening van nature samenkomt en als het ware door één geest geleid wil worden...'⁴⁹³

Kaminsky publiceerde na 1990 geen boek meer over Spinoza, maar wel regelmatig bijdragen in bundels. In *Cóncavo y convexo* staat van hem een artikel *Sed Perseverare Imaginarium*.⁴⁹⁴ Een paar van de thema's die ook in *Spinoza: la política de las pasiones* worden behandeld komen er in terug. Politiek, religie en filosofie doen zich als rationeel voor, maar zijn het in feite niet. En wat zij als irrationeel voorstellen is dat ook niet, maar is het (nog) onbekende en onbewuste rationele. Het kennen van de (werk)-oorzaken is werkelijk rationeel. De kritische filosofie en het volk kunnen de keizers van de schijnrationaliteit, zoals de academische filosofie, politiek en religie ontmaskeren, zoals Spinoza dat deed in zijn *KV*, *Ethica*, *TTP*, *TP* en zijn brieven. Zijn aanval op het politiek-imaginaire, dat wil zeggen op mythen, godsdienst, illusies, hypocrisie, fanatisme, individualisme, zelfmedelijden en de hele ideologie van de 'trieste passies', was volgens Kaminsky - zoals hij ook in zijn boek heeft betoogd - de ware reden voor de ban. Spinoza deed daarmee een aanval op het hart van de macht, de passies. Hij legde bloot hoe het komt dat mensen 'strijden voor hun slavernij, als was het hun vrijheid'. De menselijke identiteit wordt verwrongen en gevangen in de eigen subjectiviteit, geketend door de 'eigen' morele overtuigingen. Mensen 'zien het goede en doen het slechte', omdat het lichaam een 'storende factor' is. Maar dat dualisme, en zichzelf daarom veroordelen tot schuld, angst en hoop, is een verdraaiing van de werkelijkheid. Er is geen sprake van twee gescheiden en tegenstrijdige domeinen, maar de eenheid van lichaam-geest wordt op twee manieren aangedaan en de ene aandoening is sterker dan de andere. Spinoza zet de mens op zijn plaats en maakt het door de imaginatio verdraaide weer recht. Dat is nog altijd nodig, tegen de publieke opinie, de media, de mode en alle pseudoreligie en de markt in.

In 1998 werd er van 19 tot en met 22 december een congres Politieke Filosofie georganiseerd door de faculteit Sociale Wetenschappen van de Universiteit van Buenos Aires. In de aankondiging stond dat daar 'vier dagen lang het oordeel van de Hollanders uit de 17e eeuw naast zich wordt neergelegd'. De organisatoren wilden daarmee zeggen dat zij door dit congres te houden de bepaling van de leiders van de joodse gemeenschap in Amsterdam overtraden, die in de ban hadden geschreven dat niemand de geschriften van Spinoza mocht lezen, met hem mocht spreken en bij hem in de buurt mocht komen. Er werden lezingen en debatten over Spinoza en zijn filosofie gehouden waaraan werd deelgenomen door onder andere Gregorio Kaminsky, Diego Tatián, Horacio González, León Rozitchner, Rubén Dri en Silvia Ziblat.

In Kaminsky's bundel *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancias, propagación* (2000) interfereren onder andere Spinoza en Marx, Nietzsche en Lukács. Ook in zijn manier van

⁴⁹¹ Tatián (2004), p. 173-174.

⁴⁹² Kaminsky (1998), p. 173; Tatián (2004), p. 174.

⁴⁹³ *TP* (1985), VI, art.1.

⁴⁹⁴ Gregorio Kaminsky, 'Sed Perseverare Imaginarium'. In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires: Altamira, 1999, pp. 59-69.

schrijven en taalgebruik lopen de verschillende disciplines door elkaar. In dit boek laat hij bewust de grenzen vervagen tussen filosofie, literatuur, herinnering, lichaam en institutie. De gelaagdheid van teksten over teksten over teksten en situaties in situaties is een vaker terugkerend thema bij Kaminsky. In de tekst over Spinoza benadrukt hij evenals in zijn boek het gevaar van de filosoof, hard als een diamant. Hij is als jood verstoten door joden, een verbanning (door niet-joden) binnen de verbanning (door joden) in de verbanning (als joden).

In het al eerder genoemde dubbele themanummer *La Biblioteca* van de Nationale Bibliotheek in Buenos Aires over de vraag of er een Argentijnse filosofie bestaat, stelt Kaminsky dat die Argentijnse filosofie meer in tijdschriften dan aan de universiteiten bestaat.⁴⁹⁵ Aan hem werd ook de vraag gesteld of de universiteiten in crisis zijn, bedreigd door bureaucratie en specialismen. Leveren ze eigenlijk nog wel relevante filosofie, genereren ze debatten en hebben ze een onderwijsvisie? Volgens Kaminsky is er wel sprake van filosofische productie, maar de tijdschriften domineren de markt en dat is volgens hem geen werkelijk academische filosofie. Een ander probleem is het tekort aan werkgelegenheid voor afgestudeerde filosofen.

Kaminsky neemt ook vaak deel aan filosofische, politieke en psychoanalytische congressen en bijeenkomsten. Hij nam bij voorbeeld deel aan de studiedagen over politieke filosofie (*Jornadas de Filosofía política*) van de Faculteit Sociale Wetenschappen aan de universiteit van Buenos Aires in 1998, waar vier dagen ronde tafelgesprekken plaats vonden over het thema *Spinoza: denken en uitgebreidheid*.

Op het Spinoza Colloquium International de Santiago, Chili, 1996 hield hij een inleiding: *Spinoza peligrosos: pasiones, imaginario y subjetividad*, uitgegeven in de Acten.⁴⁹⁶ Op de al eerder vermelde bijeenkomsten over Spinoza die sinds 2001 in Córdoba worden gehouden is hij altijd aanwezig geweest. De teksten van de eerste bijeenkomst in 2001 zijn in 2002 uitgegeven.⁴⁹⁷ Daarin staat van Kaminsky een bijdrage *La sociedad de los hombres torcidos*. Het thema van de verwrongen mens met kronkels (*torcido*) zagen we ook al in zijn boek. Het duidt op de imaginatio, op illusies en op inadequate voorstellingen. Kaminsky begint met het citeren van Deleuze, die erop gewezen heeft dat meestal intellectuelen vanwege hun werken worden veroordeeld en verketterd, maar dat het bij Spinoza omgekeerd was: 'Het is zelden dat men begint met een ban en met een moordaanslag'.⁴⁹⁸ 'Spinozist' werd in de eeuwen daarna een scheldwoord, ook voor mensen die Spinoza's filosofie niet eens kenden. Het betekende op zich al een diskwalificatie, iets verderfelijks. Net als in zijn boek noemt Kaminsky als reden voor het gevaar het feit dat Spinoza de passies, het lichaam en het vlees en bloed vertegenwoordigde tegenover de macht van de hiërarchie die 'mensen laat vechten voor hun slavernij als ware het hun vrijheid'. Er zijn in de 20^e eeuw pogingen gedaan de ban op te heffen, zelfs in Israël, maar er is een andere vorm van verbanning opgekomen, in het dagelijkse leven, de neoliberale privatisering in het economische en sociaal culturele leven. Spinoza was gevaarlijk omdat hij al liet zien dat de wereld van niemand is, dat kennis van iedereen is en dat 'het zijn' geen privébezit is. Het irrationele is alleen het nog niet gekende rationele. Spinoza legde de mechanismen bloot van het politiek-imaginaire, van hypocrisie en doodsdrijf, van economisch egoïsme en zelfmedelijden, kortom van de trieste passies die het menselijk leven verdraaien (*torcido*) en tegen zichzelf keren. De slavernij is verdraaide vrijheid. En zoals ik het noem: zolang men niet weet wat het lichaam vermag, noemt men het vlees zwak wanneer het sterker is. De belangrijkste verdraaiing is het dualisme van lichaam en geest. Kaminsky vraagt zich af hoe Spinoza dit alles rechtzet. De affecten zijn bij Spinoza 'tijdelijke en precaire individuaties van geleefde situaties, en ook composities van het

⁴⁹⁵ Gregorio Kaminsky, Samuel Cabanchik en Silvia Ziblit, 'Interrogaciones', *La Biblioteca* (Buenos Aires), 2-3, 2005, 432-440.

⁴⁹⁶ Gregorio Kaminsky, 'Spinoza peligroso; Pasiones, imaginario y subjetividad'. In: Humberto Giannini e.a. (red.), *Coloquio internacional Spinoza*, Santiago de Chile: Dolmen, 1996, pp. 97-106.

⁴⁹⁷ Gregorio Kaminsky, 'La sociedad de los hombres torcidos'. In: *Tatián en Torres* (2002), pp. 9-18.

⁴⁹⁸ Deleuze (1981), p. 13.

sociale'.⁴⁹⁹ Dit weten en het te analyseren zet de machthebbers in hun hemd. De subjectieve en intersubjectieve dimensie van het sociale bestaan kan gebruikt worden om te onderdrukken. De beste politiek gaat uit van de affectief beladen of gepassioneerde rede, die uit is op een superieur individu, de gemeenschap. Dat verlangen is eigen aan de menselijke natuur en daardoor is er geen onderdrukkende macht van buiten of van bovenaf nodig om een gemeenschap bij elkaar te houden.⁵⁰⁰

Vanaf 2004 organiseert dezelfde groep waarvan Kaminsky ook deel uitmaakt elk jaar een meerdaagse bijeenkomst met inleidingen en uitwisseling van gedachten. De bijdragen worden het jaar daarop uitgegeven. Ik kom uitvoerig op deze colloquia terug in hoofdstuk 3, maar ik bespreek hier apart de bijdragen van Kaminsky. In 2005 is het boek met de bijdragen van het Primer Colloquium Spinoza (2004), waarin van Kaminsky 'Spinoza en el mundo de la frágil seguridad', gepubliceerd.⁵⁰¹ Het thema veiligheid en zekerheid, gekoppeld aan de passies vrees en hoop, speelt de laatste jaren een cruciale rol bij Kaminsky en ook in zijn publicaties over Spinoza. Hij gaat in zijn bijdrage uit van het verhaal over de Argentijnse generaal Mansilla, van wie wordt gezegd dat hij tijdens zijn veldtocht tegen Paraguay in de oorlog van de Triple Alianza (1865-1870) tussen de veldslagen door in zijn tent Spinoza's *Ethica* las. Kaminsky koppelt daar een uitgebreide beschouwing aan vast over deel III en deel IV van de *Ethica*, die de generaal gelezen zou hebben, over de conatus en de vijanden die haar tegenwerken, over zekerheid, hoop en vrees, en over de precare vrede die heerst tussen de veldslagen in.

In 2006 verscheen de bundel van het tweede Spinoza Colloquium, waarin een bijdrage van Kaminsky over opnieuw het thema van de zekerheid, de vrees en de (wan)hoop: 'Securitatem, inter metum et desperatio'.⁵⁰² Zekerheid omschrijft Spinoza in de *Ethica* als een wankel evenwicht, een niet constante vreugde, onmacht, omdat de passies hoop en vrees altijd op de loer liggen. Zijn *Ethica*, *TTP* en *TP* interfereren. In de *Ethica* schetst en analyseert hij de affecten als beschikbare immanente manieren om dat wat niet uitgebannen kan worden in goede banen te leiden. En dat is precies wat politiek is. In de *TTP* heeft Spinoza beschreven hoe het garanderen van zekerheid of veiligheid een sociale en politieke aangelegenheid is, die hij in de *TP* concreet per regeringsvorm uitwerkt. 'Politici zijn de ambachtslieden van de ingebedde passies'.⁵⁰³ In de 'natuurtoestand' verlangde iedereen er naar geen kwaad van anderen te hoeven vrezen.⁵⁰⁴ Het vormen van een gemeenschap gebeurde daardoor van binnen uit, zonder berekenende discursieve overwegingen. Anders gezegd: er werkte iets uit, in plaats van dat er bewust een doel werd gesteld. De aangeboren angst voor de eenzaamheid werkt ook mee.⁵⁰⁵ Angst is de natuurlijke passionele grondstof voor de politiek. Economische principes helpen de regering om controle uit te oefenen. Spinoza noemt in dat kader handelsbetrekkingen die de passies inkaderen en ook geld als ruilmiddel dat mensen ertoe brengt om 'zich tot gezamenlijke arbeid' te verbinden.⁵⁰⁶ Politiek pretendeert echter vaak a-politiek te zijn wanneer ze een bepaalde sociaal-economische orde als natuurlijk en vrij voorstelt.⁵⁰⁷ Juist de verstrengeling van politiek en economie geeft een moderne vorm van zekerheid, nu het theologische 'algemeen belang' geen garantie meer geeft voor gehoorzaamheid. Over welke vorm van zekerheid gaat het nu en wie waakt daar over, volgens Kaminsky? Het 'waken' dat een religieuze connotatie had, is 'bewaken'

⁴⁹⁹ Gregorio Kaminsky (2002), p. 15.

⁵⁰⁰ *TP* (1985), VI, art. 1.

⁵⁰¹ Gregorio Kaminsky, 'Spinoza en el mundo de la frágil seguridad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2005, pp. 99-108.

⁵⁰² Gregorio Kaminsky, 'Securitatem, inter metum et desperatio'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2006, pp. 285-295.

⁵⁰³ Idem, p. 287.

⁵⁰⁴ *Ethica* IV, st. 37, opm.II.

⁵⁰⁵ *TP* (1985), VI, art. 1.

⁵⁰⁶ *Ethica* IV, hfst. XXVIII.

⁵⁰⁷ Kaminsky (2006), p. 289.

geworden, en daarmee wordt politiek tot politie(staat). Kaminsky noemt veiligheid de deugd van de staat, met een verwijzing naar Spinoza's idee dat vrijheid het doel is van de politiek.⁵⁰⁸ Spinoza schrijft dat de macht van de staat altijd beperkt is, omdat het natuurlijke recht (= macht) nooit volledig is af te staan, en daardoor is de veiligheid nooit te garanderen. Politiek moet dat probleem in goede banen leiden, en de beste manier om dat te doen, is de grootst mogelijke gemeenschappelijke macht te creëren die in staat is de eigen veiligheid te produceren.⁵⁰⁹ De macht van de menigte is niets anders dan de conatus zelf van het bestaande-in-sociale-actie, en deze bevordert de veiligheid. Een sociaal-politieke organisatie is de minst gewelddadige manier om de zekerheid te garanderen. De politici zijn daarbinnen als ambachtslieden die de anti-sociale passies reguleren. De dreiging blijft immers, en daarmee het precare evenwicht van enerzijds de veiligheid met harde hand te garanderen en anderzijds vrees te kunnen verdragen. Misschien dat Spinoza daarom zegt, besluit Kaminsky, dat bijgeloof nog het meest effectief is als politiek middel, en bovendien ook nog een aangenaam middel in een wereld zonder hoop.⁵¹⁰

De landelijke krant *Clarín* van 22 juli 2006 had in het cultureel supplement *Ñ* een themadeel met verschillende artikelen waarin aandacht werd besteed aan het feit dat de ban tegen Spinoza 350 jaar geleden was uitgesproken. Kaminsky schrijft in zijn artikel daarin over Spinoza, angst, vrees en burgerlijke (on)zekerheid in onze tijd.⁵¹¹ Hij stelt zich voor en beschrijft hoe Spinoza door de onveilige buurten van de moderne grote stad loopt en welke raadgevingen hij aan de overheid zou geven.

In Buenos Aires bestaat een Centrum voor Onderzoek en Verspreiding van de Sefardische Cultuur (CIDiCsef), dat het hele jaar door lezingen, muziekavonden en cursussen aanbiedt. In het Rembrandtjaar 2006 werden er verschillende lezingen gegeven over de Sefardische gemeenschap in de 17e eeuw in Amsterdam, Rembrandt's relatie met de joden en de joden in het werk van Rembrandt. In april 2006 gaf Gregorio Kaminsky een lezing getiteld: *Spinoza y el mundo intelectual judío de Amsterdam*.

Op het derde Spinoza colloquium in Córdoba in 2006 gaf Kaminsky een lezing over ressentiment en rancune in de buitenwijken van onze wereld.⁵¹² Een thema dat raakvlakken heeft met het probleem van veiligheid en zekerheid in de maatschappij en hoe de politiek daar mee omgaat. Maar Kaminsky beperkt zich tot een fenomenologische beschrijving, aan de hand van Spinoza's *Ethica*. Ressentiment en wrok zijn trieste passies, en berusten op de niet adequate voorstellingen van door anderen niet-verdiend aangedaan leed. Wrok noemt hij ressentiment in actie. Maar het niet kunnen ontsnappen aan die situatie leidt tot zelfmedelijden, dus opnieuw een trieste passie. Mensen (her)kennen de eigen passies niet en blijven in de slachtofferrol zitten, maar stellen wel eisen en willen wraak. Jaloezie en afgunst zijn ook vormen van ressentiment. Al met al levert dit een tragisch theater van de passies op, waar in sommigen gek worden, enkelen liefde kunnen voelen die de haat beteugelt, en Spinoza 'caute' aanbeveelt. In 2007 was Kaminsky ook op het colloquium aanwezig en heeft hij een lezing gehouden over de 'spinozistische immunologie', maar hij heeft deze niet uitgewerkt en ingeleverd voor de in 2008 verschenen bundel.⁵¹³ Hij stelde dat een infectie altijd van buiten komt, als een vreemd lichaam in het menselijke lichaam, dat een compositie is van veel individuele lichamen. Wat van buiten komt geeft lijden, immuniteit en regeneratie zijn van het zelf. Hij haalde het voorbeeld aan dat Spinoza

⁵⁰⁸ TP (1985), I, art. 6.

⁵⁰⁹ Gregorio Kaminsky, 'Securitatem, inter metum et desperatio'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2006, p. 293: Kaminsky verwijst naar Antonio Negri en Michael Hardt, *Imperio*, Buenos Aires: Debate, 2004.

⁵¹⁰ Idem, p. 293: Kaminsky verwijst naar de TTP, voorrede.

⁵¹¹ Gregorio Kaminsky, 'El miedo, un atavismo de Spinoza'. In: *Ñ, Revista de cultura, Clarín*, 22 juli 2006, p. 14.

⁵¹² Gregorio Kaminsky, 'Resentimiento y rencor en los arrabales del mundo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007, pp. 307-315.

⁵¹³ Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008.

in de *Ethica* geeft van de Spaanse dichter die zichzelf niet meer (her)kent.⁵¹⁴ Kaminsky stelde het probleem aan de orde om te bepalen waar ‘mijn’ lichaam ophoudt, in het licht van actuele ontwikkelingen in transplantatiemogelijkheden en biogenetica, en hij eindigde met de open vraag: kan ‘zelf’ ook de indringer zijn?

In 2008 hield Kaminsky op het Spinoza colloquium in Valle Hermoso een inleiding over ziekte, met als titel: *Ontología y enfermedad. Spinoza, la vida y sus desarreglos*.⁵¹⁵ Hij sprak over de opvattingen in de 17e eeuw over tuberculose, de ziekte die toen werd toegeschreven aan de invloed van kwade geesten en waar Spinoza mogelijk aan leed. Spinoza had veel artsen in zijn vriendenkring, die tevens ook denkers waren, vrijzinnig religieus, sommigen zelfs ketters. Spinoza gebruikt in zijn werk vaak de metafoor van ziekte, remedie en gezondheid, bijvoorbeeld in het begin van de *TIE*. En in de verkettering die hem ten deel viel werd vaak over hem gesproken in termen van vergif, de pest, besmettelijk, anderen aansteken en dergelijke. Infectie is een aandoening van het lichaam, maar men kan ook aangedaan worden door de gemeenschap, zoals Spinoza overkwam. En de ban was volgens Kaminsky voor Spinoza een aandoening van de geest. Hij werd als het ware in quarantaine gezet, niemand mocht meer dichtbij hem komen en met hem omgaan. Maar Spinoza had een remedie: zijn *Ethica*. Zijn inleiding is niet opgenomen in de congresbundel van 2008, maar een gelijknamig artikel van Kaminsky is gepubliceerd in het tijdschrift *Confines*, een cultureel, filosofisch en literair tijdschrift, waarvan Kaminsky mede-oprichter is.⁵¹⁶

Kaminsky's laatste publicatie die ik heb gezien is een artikel over biopolitiek en collectieve gezondheidszorg, gebaseerd op, zoals hij zelf vermeldt, Michel Foucault, Giorgio Agamben en Roberto Esposito.⁵¹⁷ In de bibliografische verwijzingen komen ook Nietzsche en Hannah Arendt voor. Aan Spinoza ontleent hij het motto: ‘*Nadie sabe lo que puede un cuerpo*.’ (Niemand weet nog wat een lichaam vermag.) Hij beveelt naast Agamben, Deleuze, Foucault, Hegel, Marx en Negri ook het lezen van de *Ethica* en de *TTP* aan.

Op het zesde Spinoza Coloquio in 2009 hield Kaminsky een inleiding die was aangekondigd met de titel *Encuentro, servidumbre y terveridad: la singularidad spinoziana* (Ontmoeting, slavernij en drieheid: de bijzonderheid van Spinoza). Hij refereerde aan de revival in het Spinozaonderzoek in de jaren '60 in Frankrijk, Italië, Argentinië en Brazilië. Er kwam een Spinoza uit naar voren voor wie de jonge Marx belangstelling had, een Spinoza waarin iedereen zich kan herkennen, een anomalie en een Spinoza *in actu*. Spinoza werd als contrabande ingebracht in marxistische groepen, met name in Córdoba en dat leidde tot ontbindingen en tot nieuwe composities en nieuwe ontmoetingen.

1.3. Diana Cohen: zelfdoding, identiteit en ethiek

Diana Cohen is sinds 1983 docent en onderzoeker aan de Filosofische Faculteit van de Universiteit van Buenos Aires. Daarnaast is zij als magister in de bio-ethiek verbonden aan de universiteit van Monash, Australië. Tevens is ze onderzoeker aan de Latijns-Amerikaanse Faculteit van Sociale Wetenschappen (FLACSO). Zij publiceert vanaf halverwege de jaren '90, vooral over metafysische, fysische en methodische kwesties in de *Ethica* en overwegend vanuit de Angelsaksische receptie.

In *Matemática y biología en la Etica de Spinoza*, haar eerste publicatie waarin Spinoza voorkomt, signaleert ze een stilzwijgend bestaan van een fysisch-biologische bron in de *Ethica*,

⁵¹⁴ *Ethica* IV, st. 39, opm.

⁵¹⁵ Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2009.

⁵¹⁶ Gregorio Kaminsky, ‘Ontología y enfermedad. Spinoza, la vida y sus desarreglos’, *Pensamientos de los Confines* (Fondo de Cultura Económica Argentina, Buenos Aires), (2009), 23-24, 39-46.

⁵¹⁷ Gregorio Kaminsky, ‘Del nonato al póstumo: Apuntes biopolíticos en salud colectiva’, *Salud Colectiva*, 4(2008), 2, 133-142.

naast de expliciete van de wiskunde.⁵¹⁸ Volgens Cohen heeft het verzwijgen van die bron wellicht te maken met het expliciet verwerpen van een ontologisch finalisme door Spinoza. De conatus, die een toenemend vermogen tot handelen in organische lichamen mogelijk maakt, is geen zaak van wiskunde of fysica, maar van de biologie. Deze biologische bron onthult echter een impliciet ontologisch finalisme in de *Ethica*, dat ook aanwezig is in het idee van nut.⁵¹⁹ Het gaat haar dus niet om de idee van nut bij mensen, hetgeen een psychologisch finalisme zou betekenen. Cohen meent dat Spinoza door het gebruik van de term nut een finalisme invoert. Cohen gaat hier volgens mij voorbij aan het onderscheid tussen werkoorzaak en doelloorzaak. De conatus is een werkoorzaak, en deze werkt niet alleen in het biologische, maar ook in het fysieke en anorganische. Biologie is niet per definitie finalistisch, en bij Spinoza is ze dat zeker niet. Het concept nut heeft geen impliciet finalisme in zich. Het heeft die connotatie alleen, zou Spinoza zeggen, voor mensen die niet weten wat ze in feite drijft, dus een psychologisch verschijnsel. Hetzelfde doet zich voor bij de aanname van een vrije wil, omdat ‘zij zich bewust zijn van hun handelingen, doch de oorzaken waardoor die worden bepaald niet kennen’.⁵²⁰ Spinoza gebruikt het begrip nut alleen met betrekking tot de individuele conatus, dus relatief, want wat nuttig is voor de een hoeft dat niet voor een ander te zijn. Voor mensen is het nuttig als de dijk het water tegenhoudt, voor het water is het nuttig als de dijk doorbreekt. Dat heeft met finalisme niets te maken, of je moet beweren dat het water er op uit is de mensen te verzwelgen. Het idee van nut is ook daarom niet finalistisch, omdat iets nut kan blijken te hebben zonder dat iemand het daarom zoekt; het werkte zo uit. Je been breken kan nuttig zijn om een tijdje thuis te kunnen blijven, maar daar was het niet om begonnen. Dat mensen wel expliciet iets kunnen doen vanwege het nut dat ze erin zien, is een ervaringsgegeven. Het is alleen de illusie van een doel, in feite is er volgens Spinoza ook dan een voor hen verborgen werkoorzaak aan het werk die hen drijft, maar die ze beleven als hun eigen ‘wil’, zoals uit de hierboven geciteerde opmerking blijkt. Cohen thematiseert dit onderscheid tussen psychologisch en ontologisch finalisme bij Spinoza niet. Zij tast hier de kern van Spinoza’s filosofie aan, namelijk zijn ontkenning van de vrije wil en van doelloorzaken.⁵²¹ Spinoza noemt dit vooroordeel immers de grondslag van alle vooroordelen. ‘En aangezien alle vooroordelen, die ik mij voorstel hier aan te wijzen, afhangen van dit éne: namelijk dat men gemeenlijk onderstelt dat alle dingen in de Natuur, evenals de mensen zelf, met een bedoeling handelen; ja zelfs met beslistheid beweert dat god zelf alles bestiert met het oog op één bepaald doel[...] zal ik dit vooroordeel het eerst beschouwen [...] vervolgens zal ik de onwaarheid ervan aantonen...’⁵²²

In een ander artikel onderzoekt Cohen het principe van individuatie en temporele continuïteit.⁵²³ Het individu blijft hetzelfde door de tijd heen, en is tegelijk op elk moment verschillend van andere individuen. Maar individuen zijn er alleen voor de verbeelding, zoals die van het wormpje in het bloed.⁵²⁴ Vanuit het gezichtspunt van de eeuwigheid of god is er geen tijd, maat en getal. Maar – werpt Cohen tegen – als we de substantie als de enige realiteit beschouwen, zoals Spinoza in de *Ethica* wil, dan verliest zijn fundamenteel ethische programma haar geloofwaardigheid. Als het gaat om kennis van de menselijke geest veronderstelt dat toch de zaken te zien in het perspectief van de duur.⁵²⁵ Cohen bedoelt hier met kennis kennelijk niet die

⁵¹⁸ Diana Cohen. ‘Matemática y biología en la Ética de Spinoza’. In: Guillermo Luis Porrini (red.), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Buenos Aires: Rosarioproject, 1996, pp. 50-60.

⁵¹⁹ Tatián (2004), pp. 181-182.

⁵²⁰ *Ethica* III, st.2, opm.

⁵²¹ Spinoza, voorrede van de *TTP* en *Ethica* I, aanhangsel.

⁵²² *Ethica* I, aanhangsel.

⁵²³ Diana Cohen, ‘La mirada del gusano y el ojo de Dios; Consideracion acerca de los principios de individuacion y de continuidad temporal en Spinoza’. In: Laura Benítez en José Antonio Robles (red.), *Materia, espacio y tiempo; de la filosofía natural a la física*, México: UNAM, 1999, pp. 81-94.

⁵²⁴ *Briefwisseling* (1977), brief 32 aan Oldenburg, p. 231.

⁵²⁵ Diego Tatián (2004), pp. 182-184.

van de derde soort, maar van de gewone mens die verschillende opvattingen aanhangt die weinig of niets van doen hebben met de kijk vanuit het perspectief van de eeuwigheid.

Sinds 2000 schrijft Cohen over het thema van de dood en de zelfdoding bij Spinoza, hoewel Spinoza zelf daar weinig woorden aan heeft besteed. Een artikel, *El suicidio ¿condena o defensa?: argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria* verscheen in 2000.⁵²⁶ Daarin bespreekt zij de argumenten voor en tegen, zowel vanuit religieus als vanuit een seculier standpunt, en ook de wetenschappelijke theorieën over zelfdoding. Zij bepleit ten slotte de toelaatbaarheid van zelfdoding, in een tijd dat de biomedische technologie mensen eindelijk in leven kan houden. Gezien haar achtergrond van bio-ethiek is het niet verwonderlijk dat zij, wanneer zij schrijft over zelfdoding en dood bij Spinoza, moeilijk de normatief ethische kijk en de idee van de 'vrijwillig gekozen dood' kan loslaten. Het artikel *La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática* gaat alleen over het thema van de dood bij Spinoza.⁵²⁷ Op drie manieren kan men dat thema benaderen. Op de eerste plaats kan het bevreemden dat een filosoof die schreef dat 'een vrij mens aan niets minder denkt dan aan de dood' toch nog over het thema dood schrijft. Zij ziet daarbij het verschil over het hoofd dat het 'denken aan de (eigen) dood' maakt met het 'op geometrische wijze' beschrijven hoe lichamen standhouden dan wel onder druk van andere lichamen uiteenvallen. Cohens' gedachtegang volgend zou het ook kunnen bevreemden dat een filosoof die de passieve passies als inadequate voorstellingen beschouwt, daar toch een groot deel (deel III en IV) van zijn belangrijkste werk aan besteed. Het tweede 'probleem' dat zij signaleert is dat de geest zich volgens Spinoza geen adequaat idee van de dood kan vormen. Dit vaststellen en beargumenteren gebeurt echter ook weer op een ander niveau dan het hebben van een adequaat idee van het dood-zijn zelf. De reden van het eerste is, om het eenvoudig met Lucretius en Epicurus, die Spinoza allebei had gelezen, te zeggen: 'Als ik er ben is de dood er niet, en als de dood er is, ben ik er niet (meer)'. Maar dat neemt niet weg dat er tijdens het leven een heleboel over de dood valt te zeggen, al is het geen adequate idee van iets wat op dat moment is. Cohen signaleert drie perspectieven op de dood bij Spinoza: de dood als vernietiging van het (niet alleen menselijke) fysieke lichaam, de dood als verlies van de persoonlijke (psychologische) identiteit, en de dood als loskoppeling van lichaam en geest, waarbij een deel van de geest ophoudt het bestaan van het lichaam te affirmeren, en een ander deel als idee in de eeuwige geest van god blijft bestaan. Als derde benadering kan men de opvattingen van Spinoza vergelijken met de actuele debatten over de definitie van dood in het algemeen en het vaststellen van de dood van het menselijk wezen in het bijzonder. In het artikel wordt door haar constant een niet-spinozistisch onderscheid verondersteld tussen menselijke wezens en andere modi, en bij mensen het onderscheid tussen hun concrete individu-zijn en hun 'persoon(lijkheid)'. Het 'problematische' begrip dood uit de titel van het artikel lijkt daardoor meer op rekening van de auteur zelf dan op die van Spinoza te komen. In dit artikel stelt Cohen al even terloops de vraag hoe het mogelijk is dat een wezen dat uit is op zelfbehoud toch doodgaat. Het antwoord van Spinoza is: door overmacht van uitwendige factoren. Dood is bovendien in eigenlijke zin geen 'vernietiging' maar transformatie naar een andere manier van zijn. Ziehier twee redenen waarom 'autodestructie' onmogelijk is, en 'dood' in het licht van de eeuwigheid niet bestaat, en daarom ook nooit adequaat als 'iets' begrepen kan worden.

In andere publicaties stelt Cohen de vraag naar de mogelijkheid van zelfdoding meer nadrukkelijk. De eerste keer doet zij dat in haar inleiding op het vierde congres van het Seminario Spinoza, in Madrid, in 2001. Het congres is getiteld *'El Gobierno de los afectos en Spinoza'*. De acten zijn in 2007 gepubliceerd, met daarin haar inleiding *Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio*

⁵²⁶ Diana Cohen, 'El suicidio ¿condena o defensa? Argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria'. *Agora; Papeles de Filosofía* 19(2000), 2, 107-126.

⁵²⁷ Diana Cohen, 'La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática', *Dianoia*, (UNAM/FCE, México), 49(2001), 41-64.

en la lente de Spinoza.⁵²⁸ Als ‘dood’ immers alleen effect kan zijn van overmacht van krachten van buitenaf, hoe is dan zelfdoding, de bewuste en vrij zelfverkozen dood, in Spinoza’s filosofie te begrijpen? Het antwoord is eenvoudig: niet. ‘Bewust, vrij, zelfverkozen’ zijn geen opties in Spinoza’s systeem en dus ook niet ten aanzien van de dood. De vraag toch zo stellen leidt tot het vreemde verschijnsel dat Cohen, die Spinoza’s filosofie goed kent en het grootste deel van haar boek *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza* besteedt aan een degelijke uitleg daarvan, deze onmogelijkheid in haar inleiding als een paradox introduceert.⁵²⁹ En vervolgens heeft zij de rest van het boek nodig om de paradox (of het ‘wolkje’ op het systeem, zoals zij dat noemt) op te lossen. De paradox bestaat enerzijds in Spinoza’s uitgangspunt van het streven naar zelfbehoud en anderzijds het empirisch (in de ogen van het volk en in de statistiek) voorkomen van het verschijnsel ‘zelfdoding’. De eerste zeven hoofdstukken geven een minutieuze uitleg van Spinoza’s antropologie. In hoofdstuk 8 wil Cohen vervolgens het ‘feit’ van zelfdoding rationeel verhelderen, en stelt ze steeds dit soort vragen: ‘Als je de opvatting van Spinoza deelt, hoe verklaar je dan dat mensen zichzelf doden?’ ‘Hoe verklaart Spinoza, wat “ze” toch zien?’ ‘Hoe is het feit van de zelfdoding te verzoenen met het streven naar zelfbehoud?’ ‘Hoe zijn de opvattingen van Spinoza te verenigen met het geloof van het gemene volk?’ Niet dus. Volgens Spinoza is het – zoals zij zelf al in haar inleiding schrijft – de illusie van de vrije wil, die iets als ‘zelfdoding’ laat verschijnen terwijl het dat volgens Spinoza in feite niet is. De paradox van de ‘vrijwillige dood’ zit niet in het systeem van Spinoza, zoals ook in een bespreking van haar boek in de Argentijnse landelijke krant *La Nación* werd gesteld, maar is een verschil in opvatting tussen Spinoza en de publieke opinie. Ofwel tussen de adequate voorstelling en de inadequate verbeelding en de illusie van de vrije wil.⁵³⁰ Ook Eugenio Fernández legt in zijn bespreking in het *Boletín de bibliografía spinozista* de vinger op deze en andere zwakke plekken.⁵³¹ Cohen blijft spreken van een ‘feit’ van zelfdoding, hoewel zij al in haar inleiding heeft gesteld dat het spreken van zelfdoding, omdat er geen sprake is van een vrije wil bij Spinoza, verkeerd taalgebruik is. Het woord komt bij Spinoza ook niet voor. In de *Ethica* beschrijft hij deze vorm van dood als het overwonnen worden door externe krachten die tegen de eigen natuur in gaan.⁵³² Hij onderscheidt daarin drie manieren: puur fysieke dwang of overmacht, het (psychisch)wijken voor een als groter ingeschat kwaad, en een fysiologisch veroorzaakte kwaal, als dementie, of een psychiatrische stoornis. De tweede manier is waarschijnlijk degene die door de publieke opinie het meest vaak als ‘vrij gekozen zelfdoding’ zal worden beschouwd, omdat de afweging, de oorzaak niet bewust gekend en zichtbaar is, maar intern werkt en daardoor gemakkelijk voor ‘vrije keuze’ kan doorgaan. Toch is ook hier sprake van externe invloed, van opvoeding, religie, sociale druk, zoals de ‘eer’ of ‘schande’ die bijvoorbeeld in Japan zoveel ‘zelfdodingen onder schoolkinderen en zakenlieden veroorzaakt. Zoals Wim Klever schrijft: ‘Nooit is de dood vrij gekozen of spontaan nagestreefd: altijd is hij van buitenaf, vaak via de weg van voorstellingen over een onleefbare toekomst, veroorzaakt.’⁵³³ Het gaat niet om een vrije keuze, omdat iemand die bij voorbeeld ontslagen wordt of haar partner verliest, niet ter plekke zelf kiest om dat of als een ramp te beschouwen of als een nieuwe uitdaging. Het zijn voorstellingen die zich door eerdere ervaringen, herinneringen en het associatiemechanisme dat Spinoza zo overtuigend in de *Ethica* beschrijft, aan iemand opdringen, waar tegen men zich een tijd lang kan verzetten, maar die voor sommigen

⁵²⁸ Diana Cohen, ‘Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza’. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 133-147.

⁵²⁹ Cohen (2003), pp. 21-26.

⁵³⁰ *La Nación*, 27 juni 2004.

⁵³¹ *Boletín de bibliografía spinozista*, nr. 7, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21(2004), pp. 222- 226.

⁵³² *Ethica* IV, st. 20.

⁵³³ Wim Klever, ‘Het menselijk streven en de zelfdoding’. In: idem, *Een nieuwe Spinoza*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1995, p. 137.

het leven onleefbaar maken.⁵³⁴ Wat Spinoza minder expliciet beschrijft, maar wat onder hetzelfde mechanisme valt, zijn de voorbeelden waarin het juist prettige inadequate voorstellingen zijn vanuit opvoeding en godsdienst, zoals het beloofde paradijs en het eeuwige leven, die de weegschaal naar 'zelf' doding kunnen doen doorslaan.

In 2007 publiceerde Diana Cohen een boek over de praktijk en de praktische aspecten van zelfdoding.⁵³⁵ Ze schrijft wat er wetenschappelijk over bekend is en hoe men het beste kan (methodisch) en moet (ethisch) handelen ten aanzien van potentiële zelfdoders, hun omgeving en nabestaanden. De twee filosofische hoofdstukken gaan over de zin van het leven, en over de 'filosofie van de zelfdoding'. In het tweede daarvan bespreekt ze Spinoza's opvatting, als 'de enige en eerste in de geschiedenis van de reflectie over zelfdoding, die het bestaan van een vrijwillige dood, dus de zelfdoding, ontkent, omdat dit uiteindelijk slechts betekent dat het individu zich gewonnen geeft om te sterven door de overmacht van andere zaken.'⁵³⁶ Zij legt kort zijn opvatting uit, en nu in termen van de *imaginatio*, het thema bij Spinoza waar zij sinds een paar jaar studie van maakt. Bepaalde indrukken van buiten veranderen de aard van de *imaginatio* van iemand zodanig dat deze een bewust imaginair zelfrepresentatief verlangen naar een minder kwaad, het ophouden van lijden, ervaart. Dat verlangen valt onder het streven van de *conatus*, maar wordt door de persoon zelf geïnterpreteerd als een verlangen naar de dood. Dat zogenaamde verlangen condenseert dus andere verlangens die geen autodestructie impliceren. De persoon stelt zich echter voor (*imaginatio*) dat autodestructie het einde van het lijden zal betekenen. Het paradoxale is echter volgens Cohen dat die autodestructie geen enkele positiviteit bevat omdat het individu door het beëindigen van het leven zelf ook verdwijnt. Cohen gaat voorbij aan het gegeven dat de *imaginatio* ook een positief idee kan bevatten, namelijk van het behoud van een - zij het imaginair - zelf, juist door dit lichaam en leven te verlaten. Volgens mij is dat bij zelfdoding zelfs altijd het geval. Duidelijke voorbeelden die ik al even ter illustratie heb genoemd, zijn de christelijke martelaren en de zogenaamde zelfdodingcommando's.

De belangstelling van Diana Cohen voor ethiek blijkt niet alleen uit haar aanstelling als magister in bio-ethiek in Australië, maar ook uit bovenstaand boek en uit een paar andere recente publicaties.⁵³⁷ Over Spinoza schreef ze in het boek over de praktijk van zelfdoding 'dat hij op geen enkele manier de vrijwillige dood veroordeelt, zoals in veel andere filosofische posities gebeurt uit naam van een of andere soort moraliteit, die onvermijdelijk verbonden is met begrippen als verplichting, schuld en straf.'⁵³⁸ Het is dus niet verwonderlijk dat Spinoza in haar bio-ethische publicaties niet voor komt. In een boek over ethiek voor het dagelijkse leven dat een bundeling is van een aantal korte (kranten-) artikelen komt Spinoza in twee daarvan voor.⁵³⁹ Beide artikelen zijn eerder geplaatst in de landelijke krant *La Nación*, waarvoor Diana Cohen vaak artikelen schrijft. In een artikel '*Nunca nada alcanza*' (Het is nooit genoeg) over de angst voor de leegte en koopgedrag in een consumptiemaatschappij, wordt 'deze meester met inzicht, Spinoza genaamd' één keer aangehaald: zodat we vechten voor onze slavernij, alsof we vechten voor onze vrijheid...⁵⁴⁰ Het tweede artikel is een korte uitleg van de emotietheorie van Spinoza en hoe deze kan helpen om trieste, energie verslindende emoties, om te zetten in affecten die in ons voordeel werken, dus onze vitale energie vergroten.⁵⁴¹ Spinoza geeft een actief alternatief voor het (willen) vergeten en voor het vechten tegen negatieve emoties als liefdesverdriet en haat. Vergeten lukt

⁵³⁴ *Ethica* III, st. 14, st. 15, st. 16, st. 17.

⁵³⁵ Diana Cohen, *Por mano propia; Estudios sobre las prácticas suicidas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2007.

⁵³⁶ Idem, p. 121-123.

⁵³⁷ Diana Cohen, *Temas de bioética para inquietos morales*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004; *Qué piensan los que no piensan como yo? 10 controversias éticas*, Buenos Aires: Debate, 2008.

⁵³⁸ Cohen (2007), p. 121.

⁵³⁹ Diana Cohen, *Inteligencia Ética para la vida cotidiana*, Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

⁵⁴⁰ Idem, pp. 39-42, '*Nunca nada alcanza*'. Eerder gepubliceerd in *La Nación*, 29 december 2004.

⁵⁴¹ Idem, pp. 35-38, '*Las terapias del olvido*'. Eerder gepubliceerd in *La Nación*, 22 juli 2004.

niet zomaar door het te willen, emoties zijn niet door de rede uit te schakelen. Wat wel werkt is het besef dat negatieve emoties ontstaan door de imaginaire oorzaak – gevolg relatie: het vervelende gevoel wordt toegeschreven aan het object van liefde of haat. Zichzelf en de ander zien als ingebed in een groter geheel is de ware oorzaak begrijpen. Ook komen veel emoties als schuld, spijt en angst door wat *niet* hier en nu is, door wat alleen in de verbeelding bestaat. Het therapeutische advies van Spinoza luidt: accepteer en begrijp de emoties die je hebt, en richt je tegelijk op datgene wat er *wel* is.

In de culturele bijlage van de landelijke krant *La Nación* schreef Cohen een artikel over Spinoza, met de titel: *El filósofo que inspiró a Freud y anticipó las neurociencias*.⁵⁴² In de 17e eeuw had Spinoza er al een idee van dat de alledaagse ervaringen sporen achterlaten in het menselijk lichaam. En driehonderd jaar later stelde Freud dat de hersenen evolueren terwijl ze de sporen van beleefde ervaringen vasthouden. Hedendaagse neurowetenschappers bevestigen dat de hersenen geen statisch orgaan zijn, maar uitermate plastisch. Volgens Cohen heeft Freud nooit willen toegeven dat hij door Spinoza's filosofie is beïnvloed, omdat hij in een tijd dat Spinoza werd beschouwd als de filosoof van een oneindige goddelijke substantie, niet de indruk wilde wekken dat de psychoanalyse metafysisch in plaats van wetenschappelijk zou zijn. Maar in onze tijd weten we dat Spinoza verschijnselen heeft verhelderd die de huidige wetenschap nog maar net aan het verkennen is, zoals geheugensporen, plasticiteit, associatie- en dissociatiemechanismen en af- en toename van energie. De psychische mechanismen die Spinoza beschreef hebben in de neurobiologie een nieuw domein blootgelegd: de neuro-ethiek. 'Volgens dat wetenschappelijke model zijn de hersenen een soort machine die voordeel heeft bij een bepaalde toestand van evenwicht tussen de activiteit van agitatie en die van 'gas terugnemen'. Op zoek naar dat evenwicht dragen zowel de goede als de slechte herinneringen bij aan de vorming van onze identiteit.'⁵⁴³ In dit model wordt ook de mogelijkheid van een dissociatie van emoties en herinneringen onderzocht, dat wil zeggen het 'wissen' van herinneringen waarvan we last hebben. Spinoza schreef dat de geest er naar streeft zich sommige zaken wel en andere niet voor te stellen in haar streven haar handelingsvermogen en dat van het lichaam, waarvan zij de idee is, te vergroten.⁵⁴⁴

Sinds 2003 houdt Cohen zich ook bezig met thema's als individuatie, subjectiviteit, persoon, (narratieve) identiteit, herinnering en biografie, en deze brengt zij steeds in verband met ethiek. Op een congres over '*Sujeto epistémico y sujeto político*' aan de Universiteit van Buenos Aires in 2003 sprak zij over *Inmanencia y subjetividad en la Modernidad*.⁵⁴⁵

Voor haar onderwijs aan de Faculteit Filosofie van de UBA vertaalde en bewerkte zij in 2006 teksten die in zes modules *Spinoza. La ética de la Ética* zijn uitgegeven en aan de studenten en andere belangstellenden worden verkocht. De teksten zijn:

Voor de algemene inleiding: Richard Schacht, Spinoza.⁵⁴⁶

Ética I: Martial Guérout.⁵⁴⁷

Ética II: Martial Guérout.⁵⁴⁸

Ética III: Pierre Macherey.⁵⁴⁹

⁵⁴² Diana Cohen, 'El filósofo que inspiró a Freud y anticipó las neurociencias', *La Nación*, bijlage Revista Literaria Azularte, 28 oktober 2007.

⁵⁴³ Idem.

⁵⁴⁴ *Ethica*, III, st. 13.

⁵⁴⁵ Diana Cohen, *Inmanencia y subjetividad en la Modernidad*. Een inleiding op het Congres *Sujeto epistémico y sujeto político: Descartes, Spinoza, Leibniz*. Universiteit van Buenos Aires, april 2003.

⁵⁴⁶ Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers; Descartes to Kant*, London, New York: Routledge & Kegan, 1984, pp. 66-99.

⁵⁴⁷ Martial Guérout, *Spinoza I; Dieu*, Paris: Aubier, 1968 (samenvatting van 34 p.).

⁵⁴⁸ Martial Guérout, *Spinoza II; L'âme*, Paris: Aubier, 1974 (samenvatting van 34 p.).

⁵⁴⁹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La troisième partie; La vie affective*, Paris: PUF, 1995 (samenvatting van 30 p.).

Ética IV: Pierre Macherey.⁵⁵⁰

Ética V: Pierre Macherey.⁵⁵¹

Op het eerste Spinoza colloquium in 2004 Córdoba (Argentinië) gaf zij een lezing over *Identidad personal e intersubjetividad*, gepubliceerd in 2005.⁵⁵² Zij stelt de vraag: als alleen god of de Substantie werkelijk is en mensen bestaanswijzen (modi) zijn van of in god, die bovendien constant door andere modi worden aangedaan, wat betekent ‘persoonlijke identiteit’ dan nog?

Spinoza spreekt over een mens als ‘res’, een werkelijk bestaand ding, een manier van zijn, met een eigen potentie die zijn wezen uitmaakt. Het principe van individuatie bewerkt in het attribuut uitgebreidheid het onderscheid tussen het ene lichaam en andere lichamen. In het attribuut denken produceert het verbeeldingsmechanisme subjectieve representaties in tijd en duur. De verbeelding speelt dus een doorslaggevende rol in de constitutie van subjectiviteit. Verbeelding, waarvan herinneren een onderdeel is, heeft een eigen orde. Iedereen heeft eigen associaties, en het geheugen kan meer of minder adequaat functioneren.⁵⁵³ Dat roept echter de ethische vraag op of persoonlijke identiteit samenvalt met het uitoefenen van cognitieve functies. Het lijkt er op dat Cohen blijft vasthouden aan de gangbare betekenis van begrippen als persoon en subject, die bij Spinoza een andere betekenis hebben gekregen, of zelfs helemaal niet voorkomen, en daardoor in onoplosbare probleemstellingen terechtkomt.

Op het tweede Spinoza colloquium in Córdoba in 2005 sprak zij over *Cuerpo e identidad*, gepubliceerd in 2006.⁵⁵⁴ Een week na Córdoba hield zij een lezing op het vijfde congres van het Seminario Spinoza, in Ciudad Real (Spanje) over *La identidad personal: del cuerpo propio a la ética*, gepubliceerd in 2008.⁵⁵⁵ Deze gepubliceerde lezing is een uitgebreide versie van de gepubliceerde lezing in het congresboek van het Spinoza colloquium in Córdoba, en gaat door op het thema van de lezing in Córdoba in 2004. Cohen vraagt zich opnieuw af hoe er bij Spinoza sprake kan zijn van een persoonlijke identiteit als mensen modi zijn van de substantie, en dus niet onafhankelijk, al spreekt Spinoza wel over ‘res’. Na kort de visie van Descartes en Locke op persoonlijke identiteit gegeven te hebben, beroept ze zich op Macherey, die zegt dat met het oog op het ethische doel van Spinoza de aard van de substantie op een bepaalde manier overgedragen kan worden op de modale werkelijkheid.⁵⁵⁶ In deel V van de *Ethica* wordt dat duidelijk wanneer het over de menselijke vrijheid gaat. Voor haar interpretatie van Spinoza gaat zij verder te rade bij Paul Ricoeurs’ idee van de mens als een historisch wezen, en Alasdair MacIntyre’s idee van een ‘narratieve levens-eenheid’. Bij Spinoza is de *imaginatio* het ontmoetingspunt van lichamelijke ding en het lichaam dat ‘mij’ constitueert. In de *imaginatio* zijn ook de beelden van de andere lichamen gegeven. Omdat alles wat het lichaam aandoet ook door de geest wordt geregistreerd ontstaat er een complex imaginair veld van representaties, waar herinneringen en associatiemechanismen werken, en dat absoluut particulier is. Het ‘zichzelf zijn’ is een historische narratieve identiteit, resultaat van de condities waaronder het eigen lichaam eens contact had met andere lichamen. De geschiedenis van elk individu constitueert zich in de ontmoetingen met andere lichamen. De *imaginatio* produceert ook de symbolische orde van tekens en woorden, en daarmee kunnen we ons op de toekomst richten en ons een ethisch leven voorstellen en voornemen. Het ethische

⁵⁵⁰ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La quatrième partie; La condition humaine*, Paris: PUF, 1997 (samenvatting van 28 p.).

⁵⁵¹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La cinquième partie; Les voies de la libération*, Paris: PUF, 1994 (samenvatting van 25 p.).

⁵⁵² Diana Cohen, ‘Identidad personal e intersubjetividad’. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2005, pp. 63-75.

⁵⁵³ *Ethica* II, st. 18, opm.II; *Ethica* IV, st. 39, opm.

⁵⁵⁴ Diana Cohen, ‘Cuerpo e identidad’. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2006, pp. 205-213.

⁵⁵⁵ Diana Cohen, ‘La identidad personal: del cuerpo propio a la ética’. In: Julián Carvajal en María de la Cámara (red.), (2008), pp. 187-205.

⁵⁵⁶ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza I; La nature des choses*, Paris: PUF, 1998, p. 44.

leven is mogelijk dankzij het feit dat wij als menselijke wezens een eigen geschiedenis hebben, de sporen in ons eigen lichaam kunnen transformeren in gemeenschappelijke begrippen, en zo de weg kunnen gaan van het overwinnen van de passies.

Diana Cohen heeft in 2007 een subsidie toegewezen gekregen van de UBA voor een onderzoeksproject over de *imaginatio*. Zij zelf doet een onderdeel van het groepsonderzoek, en wel het onderdeel over de *imaginatio* bij Spinoza. Over dat onderwerp hield zij ook haar lezing op het vierde Spinoza colloquium in Córdoba in 2007 – op het derde in 2006 was zij niet aanwezig -, gepubliceerd in 2008: *Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva*.⁵⁵⁷ In de kenleer van Spinoza speelt de *imaginatio* een centrale rol. De beschrijving die Spinoza geeft van het menselijk kenproces, gebaseerd op de identiteit van lichaam en geest, is verrassend modern. Voor wat zij zelf de ‘identiteit’ van lichaam en geest bij Spinoza noemt, gebruikt Cohen de mijns inziens onjuiste benaming parallellisme. Bij parallellisme is er immers sprake van twee zaken die parallel lopen. Spinoza schrijft echter expliciet ‘...dat al wat door een oneindig verstand kan worden begrepen als uitmakende het wezen van een substantie, slechts behoort tot één enkele substantie en dat bijgevolg de denkende substantie en de uitgebreide substantie één en dezelfde substantie zijn, welke nu eens als zich openbarende in dit, dan weer als zich openbarende in het andere attriboot wordt beschouwd. Zo zijn ook een bestaanswijze van de Uitgebreidheid en de voorstelling van die bestaanswijze één en hetzelfde, slechts op twee manieren uitgedrukt.’⁵⁵⁸ Cohen beschrijft dit proces met gebruik van termen als fysiologisch, neuraal en cerebraal. Een imago is een lichamelijke indruk met een geestelijk correlaat, een representatie van iets als bestaand, onverschillig of iets aanwezig is of niet. Omdat de lichamelijke indruk altijd een ‘spoor’ achterlaat, kan dit weer gereactiveerd worden, zowel door nieuwe indrukken van buiten als door interne neurale werking.⁵⁵⁹ Dit is de oorzaak van wat we herinnering noemen, maar ook van wat we hallucinaties noemen. En het onderscheid is volgens Cohen dus uiteindelijk niet te maken. Een idee van een uitwendig voorwerp, dat ook een idee van ons eigen lichaam als waargenomen object kan zijn, geeft altijd meer de toestand van ons eigen lichaam weer dan de aard van het voorwerp, schrijft Spinoza.⁵⁶⁰ Maar tegelijk kan het idee niet anders dan het bestaan van wat ze waarneemt bevestigen.⁵⁶¹ *Imaginatio* is de manier om de wereld te kennen, maar alle kennis is bemiddeld door eigen indrukken en voorstellingen. Toch haast Cohen zich in haar slotzinnen te stellen dat Spinoza geen idealist of subjectivist is, want ‘de objecten buiten ons bestaan, ze zijn geen pure projecties van ons bewustzijn[...]maar onze toegang tot de wereld is onlosmakelijk beperkt door onze lichamelijkheid...’. Ik vind dit echter geen bevredigende uitspraak. Als er geen wezenlijk verschil is tussen hallucinatie, herinnering en actuele waarneming, omdat ze alle drie meer zeggen over de toestand van ons eigen lichaam dan over de aard van de dingen, wat is dan nog het criterium om tussen het een en het ander te onderscheiden? Of, zoals recentelijk is onderzocht, hoe te onderscheiden tussen een zuivere herinnering en een vertekende of ‘oneigenlijke’ herinnering? Door Spinoza worden zaken in het heden, verleden en toekomst allemaal als voorstelling van een bestaand iets beschouwd. Als *imaginatio* is de verbeelding altijd waar, de eventuele vergissing komt pas bij het aannemen van een correspondentie met de aard van een bestaand ding. Spinoza geeft hier het voorbeeld van de zon die we - noodzakelijk - klein zien. Niks mis mee, zolang we maar niet geloven dat hij zo klein is.⁵⁶² Dat risico is er wel, zolang we de werking van het lichaam, bijvoorbeeld van ons waarnemingsvermogen, niet kennen. Net zo goed kunnen we denken dat het ergens doodstil is, zolang we niet weten dat ons menselijk gehoor erg beperkt is vergeleken bij dat van een hond die nog wat ‘hoort’. Al onze zintuigen zijn

⁵⁵⁷ Diana Cohen, ‘Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva’. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008, pp. 295-302.

⁵⁵⁸ *Ethica* II, st. 6, opm.

⁵⁵⁹ Cohen verwijst naar Gueroult (1974), pp. 205-206.

⁵⁶⁰ *Ethica* II, st.16, toegift.

⁵⁶¹ *Ethica* II, st. 17, st. 49.

⁵⁶² *Ethica* II, st. 35.

beperkter dan die van enig dier. ‘Niemand weet nog wat een lichaam vermag’, maar het kennen van het lichaam zelf valt ook onder het principe dat kennis van een voorwerp meer zegt over de toestand van ons lichaam dan de aard van wat waargenomen wordt. Diana Cohen schrijft tot slot dat Spinoza geen idealist is, omdat we met een superieure manier van kennen de bestaande externe objecten ‘kunnen kennen in hun ware aard’. Maar betekent dit dat we de bestaande externe objecten als werkelijk *bestaand* kennen of als representaties van objecten, ons eigen lichaam inclusief die we noodzakelijk als bestaand bevestigen, wetende – met deze superieure manier van kennen, de intuïtieve – dat, wat we als bestaand waarnemen, niet op die manier bestaat? ⁵⁶³ Aan het vijfde en zesde Spinoza colloquium in Córdoba in 2008 en 2009 nam Diana Cohen niet deel.

⁵⁶³ Voor deze interpretatie van Spinoza, zie: Timothy L.S. Sprigge, *The God of Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 1-96. Sprigge verdedigt dat Spinoza’s metafysica een pantheïstisch absoluut idealisme is, waarin ‘de wereld de symfonie is die God hier en nu hoort’, ofwel dat wat wij materie noemen, plaats vindt in ‘Mother Nature’s Mind’ zoals de filosoof Ruth Millikan stelt in haar bijdrage ‘Reading Mother Nature’s Mind’ in Daniël Dennett’s *Philosophy; a Comprehensive Assessment*, Cambridge MA: Ross, Brook, Thompson, 2000.

Hoofdstuk 2. Relatieve buitenstaanders in het Spinozaonderzoek

2.1. Diana Sperling: Spinoza's ethiek van het verlangen is het wezen van het jodendom

Diana Sperling is de enige filosoof van de nieuwe generatie die over Spinoza doceert en publiceert en aan de colloquia in Córdoba deelneemt, die zich expliciet als joods manifesteert. Ze doet dat bij haar deelname aan congressen, in lezingen en cursussen, in haar publicaties en ook in haar Spinoza interpretatie. Ze stelt dat Spinoza niet te begrijpen is zonder kennis van het Hebreeuws. Haar specialisatie als filosoof is de verbinding van filosofie en jodendom. Ze beweegt zich, net als veel Argentijnse filosofen, in haar schrijven en spreken vaak op een raakvlak van filosofie en literatuur. Dat betekent dat ze zich naast filosoof ook schrijfster en essayist noemt. In haar filosofische teksten is haar schrijfstijl literair, dat wil zeggen beeldend en associatief. Voor mij is deze manier van schrijven moeilijk te volgen, en ik ben er niet zeker van of ik haar gedachten en interpretatie wel goed weergeef. Het vertalen van deze teksten levert een extra probleem op. Ik heb de indruk dat zij Spinoza gebruikt om een eigen verhaal te vertellen. Ik begrijp zelfs te weinig van haar verhaal om te kunnen beoordelen of het als een Spinoza interpretatie hout snijdt. Herhaaldelijk heb ik bij het lezen van haar boek verzucht: 'Geef mij de *Ethica*, die begrijp ik tenminste'.

Diana Sperling is van de generatie van Leiser Madanes, Gregorio Kaminsky en Diana Cohen. Van de vrouwelijke filosofen is in Argentinië stevast geen geboortejaar te vinden. In onderscheid tot andere Spinozaonderzoekers is zij niet aan een universiteit verbonden, maar geeft ze cursussen en studiegroepen in het vrije circuit en in verschillende instituten, zoals het Seminario Rabinico Latinoamericano, het Heschel Instituut en het Abarbanel Instituut. Ze schrijft over haar onderwijs dat ze 'geen pure kennis wil overdragen, maar in een actieve denkoefening filosofie wil beoefenen.'⁵⁶⁴ Onderwerpen van haar studiegroepen zijn bijvoorbeeld in 2008: Filosofische lezing van de Thora; Spinoza, de passie voor het denken; Levinas, ethiek en het andere. In 2009 zijn het onder meer: Filosofische lezing van Bijbelteksten over de uittocht en de wet; Spinoza, ethiek en politiek; De ander bij Levinas, Nietzsche en Heidegger.

In 2001 verscheen haar boek: *Spinoza; Del deseo; Tratado erótico-político*.⁵⁶⁵ Diego Tatian schrijft in zijn schets van Spinoza in Argentinië over haar: 'Diana Sperling neemt het verlangen (el deseo) als rode draad voor een pelgrimstocht die Spinoza centraal stelt, voor zover er plaats blijft voor een dialoog en interfereren van de joodse traditie met de Griekse traditie - beslissende grens tussen de woestijn en de polis.'⁵⁶⁶ Zij volgt volgens hem consequent een 'spinozistisch spoor', en ook de titel van haar boek verwijst duidelijk naar Spinoza: *Spinoza. Del deseo. Tratado erótico-político*. Het filosofische bereik van dat geschrift lijkt eenvoudig, namelijk alle implicaties van Spinoza's postulaat dat het verlangen het wezen van de mens is, laten zien. Zij stelt dat de ethiek van het verlangen het wezen van het jodendom uitmaakt. Net als andere joodse Spinozaonderzoekers als Dujovne, Yovell, Beltran en Albiac benadrukt zij de joodse invloeden in Spinoza, ondanks dat Spinoza de joods-christelijke god in de *Ethica* onderuit haalt. 'Het 'spinozistische spoor' verdwijnt in de woestijn, het wijkt af van de triomfantelijke moderniteit maar verkondigt geen beloofde land; alleen, nauwelijks, een weg om het vertrekpunt te bereiken - dat niets te maken heeft met een oorsprong, dat eerder lijkt op de plek waar we al zijn, de plek

⁵⁶⁴ <http://dianasperling.blogspot.com/>

⁵⁶⁵ Diana Sperling, *Spinoza; Del deseo; Tratado erótico-político*, Buenos Aires: Biblos, 2001.

⁵⁶⁶ Tatian (2004) pp. 187-189.

waar we nooit vandaan zijn gegaan.⁵⁶⁷ Volgens Sperling is het verlangen voor Spinoza net als voor Deleuze: overschot, overvloedig, overtreffend en zonder negativiteit. Dit staat in tegenstelling tot Lacan, bij wie verlangen wordt veroorzaakt door negativiteit, door een tekort. Voor Spinoza bestaat er geen gebrek, en hierin contrasteert hij met Plato. Er is ook bij Spinoza geen sprake van een verlangen naar iets, maar een verlangen zonder object, radicaal immanent. Uit de ethiek spreekt ratio, verbeelding en verlangen - begrippen die de westerse traditie steeds tegenover elkaar zet. Het verlangen is niet de manifestatie van een gemis, zoals Socrates in het *Symposium* beweert, 'een verlangen naar dat wat men niet is en niet heeft. Verlangen is een teken van zelfbevestiging. Affirmatie zonder volheid, verlangen zonder gemis, dat is het raadsel van Spinoza....Als Spinoza ook aanwezig was geweest bij het *Symposium*, had zijn antwoord op de vraag van Socrates geluid: het verlangen is niet van iets en niet van niets, maar in elk geval van zichzelf ...volhardend in het bestaan, het is wezenlijk bevestiging.'⁵⁶⁸

Het spinozistische verlangen is niet iets nastreven, maar zichzelf volgen, groei, impuls en volharden. Misschien doelt Sperling hier op wat Spinoza in de *Ethica* als volgt formuleert: 'Uit dit alles blijkt dus wel duidelijk dat wij niets nastreven, willen, verlangen noch begeren omdat wij oordelen dat het goed is, maar integendeel, dat wij iets goed noemen omdat wij er naar streven, het willen, verlangen en begeren.'⁵⁶⁹ Ik zeg uitdrukkelijk 'misschien' want de manier waarop Sperling over Spinoza schrijft is voor mij moeilijk te volgen. Zij noemt Spinoza's definitie van verlangen rijk en stelt dat deze veel consequenties heeft. Er zijn veel manieren om het verlangen te denken en langs verschillende wegen. Sperling heeft daaruit gekozen voor het verlangen bij Spinoza, van Spinoza, of voor haar verlangen om dit boek te schrijven? Bij Spinoza is verlangen een filosofische categorie. En het is de sleutel tot het bestaan. Spinoza geeft een andere draai aan het idee van *Eros* (verlangen) in de westerse cultuur dan Plato, waar het mee begonnen is. Volgens Sperling karakteriseert elke cultuur zich door een bepaalde relatie van *Eros* en *Polis*. Spinoza was van twee werelden, de Griekse en de Joodse cultuur. Hij is origineel, staat tussen oost en west. Hij ging de stad (*polis*) uit en kwam in de woestijn. De westerse traditionele filosofie heeft over hem veel vooroordelen (gehad). En Spinoza zelf verbergt zich ook in of achter zijn teksten.

Een fundamenteel punt van Sperling is dat zij stelt dat het verlangen niet 'is'. Het verlangen is immanent, en de verhouding tussen immanent en transcendent is complex. Volgens haar heeft Levinas – van wie zij ook een kenner is - Spinoza slecht gelezen. Levinas zet namelijk immanent en transcendent tegenover elkaar. Hij trapt daarmee volgens Sperling in de 'ontologische val'. Spinoza is een spruit van het jodendom, en dat is niet-ontologisch. Ook affirmatie en negatie (als zijn versus niet zijn) staan niet tegenover elkaar in een niet-ontologisch denken. De substantie zou dan ook niet als 'iets dat is' moeten worden opgevat en Spinoza doet dat volgens Sperling ook niet. Er is geen zijn, dus kan er ook geen gebrek zijn aan zijn. 'Het zijn' is een karakteristieke idee van het westelijke Grieks-christelijke denken. Een modus is een singulier ding bestaand *in actu*. Het is de vertaling van de Hebreeuwse term *davar*, en die betekent woord, belofte of gebeuren. Die formulering vermijdt ontologisering van het zijn. En 'één' is ook geen getal. Er is een multiple één dat zich modaliseert. Het ene bestaat alleen in het multiple. *Natura naturans* en *natura naturata* zijn gelijktijdig. Spinoza de-substantieert zo de substantie. En dat is een wezenlijke trek van het jodendom, namelijk beweging. Er is geen substantie voorafgaand aan de attributen, en geen *potentia* voorafgaand aan de handeling. Alles kan alles wat het kan op elk moment. Potentie is altijd *in acto*, helemaal gerealiseerd, geactualiseerd en onderweg naar een grotere of kleinere graad van potentie. Deze *potentia in acto* is wat Spinoza verlangen noemt. Gebrek is bij Spinoza daarom ook geen negativiteit. En er is bij hem zeker geen reden voor nostalgie; er is niets verloren en er hoeft niets teruggewonnen te worden

⁵⁶⁷ Idem, p. 189.

⁵⁶⁸ Sperling (2001), p. 149.

⁵⁶⁹ *Ethica* III, st.9, opm.

Sperling zegt niet door de Kabbala geïnspireerd te zijn in haar formulering van het Ene, maar door eerder joods denken, door de Thora en de Talmud, en daarnaast ook een beetje door de Kabbala. De *Ethica* bestaat niet voor niets uit vijf delen, zoals de Thora. 'Is de *Ethica* soms de decodering, de ontcijfering van de bijbelse tekst? [...] Is het niet de mysticus Spinoza, als wiskundig filosoof vermomd, die ze in de taal van zijn tijd weergeeft? [...] En verbergt hij daarin niet de diepste inhoud van de bijbel, die hij als jood als waar beschouwt?'⁵⁷⁰ De bronnen waar Sperling naar verwijst zijn een paar klassieke westerse filosofen als Plato, Aristoteles, Descartes, Heidegger en Nietzsche, en verder auteurs over het jodendom en over de Griekse klassieken. Wat betreft Spinoza verwijst zij naar de Franse filosofen Deleuze, Derrida, Lacan, Levinas en Kristeva en naar Strauss als enige niet-Fransman.

Een meer recent boek van Diana Sperling is *Filosofía de cámara*.⁵⁷¹ Het is een – ook typografisch – bijzonder boek, met korte teksten, een binnen en een buitentekst op elke bladzijde. Dat is de grafische opbouw zoals in de Talmud, met commentaren op de bijbelfragmenten. Een groot aantal filosofen, vooral Spinoza, en verder Levinas, Arendt, Derrida, en van de kant van de psychoanalytici Freud en Lacan, en daarnaast schrijvers, komen in de teksten voor en raken in discussie. De thema's zijn de kwesties die al 2500 jaar denkers bezighouden, en die van alle kanten bekeken worden. De subtitels verwijzen naar de boeken van de Thora en de wijzen van de Talmud: met filosofische argumenten wordt daar commentaar op gegeven. Het is een tekst die geschreven is, gelezen en gedacht wordt op de talmudische manier, namelijk niet lineair, maar dynamisch.

Diana Sperling nam deel aan het eerste Spinoza colloquium in Córdoba in 2004, en hield een lezing met de titel *Las espinas de la ley*, gepubliceerd in 2005.⁵⁷² Voor Spinoza is denken bevestigen en doen. Denken heeft onvermijdelijk een correlaat in de handelingen. Spinozist zijn betekent niet kennis hebben van zijn teksten, maar ook een manier van in de wereld staan. Het betekent een ethiek, een politiek, een relatie met het verlangen en een levensopvatting hebben. 'Want de *Ethica* van Spinoza is niet alleen een boek, maar ook de ethiek van Spinoza.'⁵⁷³ Het verlangen is de kern van spinozistisch denken, de bloem die niet zonder doornen (*espinas*) kan zijn, net zo min als al het waardevolle. De *Ethica* is georganiseerd rondom het verlangen, zoals de *TTP* rondom de wet, een andere centrale categorie in het spinozistische denken. Spinoza onderscheidt de natuurwet, de goddelijke wet en de menselijke wetten, maar elke wet is terug te brengen tot liefde en gerechtigheid. Ik doe een poging Sperlings interpretatie van Spinoza's opvatting over de wet weer te geven. Verlangen is *potentia*, pogen te volharden in het bestaan dat de ander *insluit* en niet - zoals bij Levinas, die zoals gezegd volgens Sperling Spinoza slecht leest - uitsluit. Levinas stelt dat de tijd de ander is, en zo kan men zeggen dat bij Spinoza - en bij Freud en vele anderen - de wet de ander is, buiten mij. Wet, verlangen en kennis gaan samen. Spinoza wil bewijzen (*demuestra*) wat de bijbel laat zien (*muestra*), want openbaring en rede komen overeen in wat waar is. Spinoza wil de waarheid van de Schrift uit handen van de theologen en de synagoge halen. De wet die god in de harten heeft geschreven is de wet van het verlangen. De conatus is de natuurlijke of goddelijke wet. In de *Ethica* zit de wet in de *mos geometricus*. De bijbel en de *mos geometricus* zijn twee manieren gericht op hetzelfde doel, maar voor een ander publiek. De *Ethica* is de vertaling - onmogelijk, zoals elke vertaling volgens Sperling - van de hebreeuwse bijbel.

Op het tweede Colloquium in 2005 hield Diana Sperling een lezing over *Amor y temor*, gepubliceerd in 2006.⁵⁷⁴ Spinoza heeft de *Ethica* geconstrueerd *more geometrico*, maar niet zonder

⁵⁷⁰ Idem, p. 112.

⁵⁷¹ Diana Sperling, *Filosofía de Cámara*, Buenos Aires, Madrid: Marmol Izquierdo, 2008.

⁵⁷² Diana Sperling, 'Las espinas de la ley'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2005, pp. 219-238.

⁵⁷³ Idem, p. 220.

⁵⁷⁴ Diana Sperling, 'Amor y temor'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2006, pp. 267-277.

spanning, en we moeten als een Sherlock Holmes, die ons heeft geleerd dat rede en mysterie samen kunnen gaan, op zoek naar de mysterieuze kern: het onherleidbare verlangen. Het wordt echter niet opgelost, maar getoond. De *Ethica* heeft dus een andere tekstuele structuur dan de wetenschap en dan de detective. De bijbelse tekst is gestructureerd rond de bramenstruik waar god zich vertoonde als de god van de vaderen: 'Ik zal zijn die zal zijn', net als het verlangen dat geen andere bestemming heeft dan verder te gaan. 'Het verlangen, precies zoals de manier van god aanduiden, wordt in de toekomstige tijd vervoegd. In het Hebreeuws – en Spinoza laat dat duidelijk zien – bestaat er geen tegenwoordige tijd, dat wil zeggen, geen gekalmeerde en toegeëigende tijd.'⁵⁷⁵ Ook het verlangen is nooit af, maar blijft als raadsel bestaan. Het nominalisme van Spinoza klopt ook met de structuur van het Hebreeuws, dat een taal is van namen en relaties. Een levende wereld in beweging, zonder soorten, categorieën en klassen. Het verlangen bij Spinoza is iets wat steeds ontsnapt, contradictoir, ook al definieert hij het. Zijn *Hebreeuwse Grammatica* is een soort handboek om de structuur van zijn gedachten te begrijpen. Het verlangen is het wezen van de mens, hetzelfde als diens vermogen, en het Hebreeuwse woord daarvoor betekent ook 'beide'. Het verlangen is onafhankelijkheid in relatie en het maakt geen onderscheid tussen ik en de ander, of tussen innerlijke en van buiten komende aandoeningen.⁵⁷⁶ Spinoza gaat niet uit van een begin, niet van een eindeloos teruggaan en ook niet van een god als doelloorzaak. Zijn god als *causa sui* is de structuur zelf van de wereld, en de conatus die poogt oorzaak van de eigen aandoeningen te zijn, gaat steeds meer op de *causa sui* lijken. In de *TTP* laat Spinoza zien dat het niet de bijbel is die een inadequate oorzaak van menselijk handelen is, maar een bepaalde imaginaire lezing van de bijbel. Het subject in de *Ethica* is verdeeld, met enerzijds een verlangen naar voortbestaan en anderzijds een doodsdrijf zoals Freud het later noemde. Spinoza's *caute* waarschuwt ons dat het geweld en de 'slechte impuls' nooit uit te roeien zijn. Ik begrijp niet waar Sperling in de *Ethica* of in een ander werk van Spinoza de doodsdrijf vandaan haalt. En dat er feitelijk destructief menselijk gedrag voorkomt, heeft voor Spinoza niets te maken met een 'slechte impuls', maar met de botsingen en invloeden in het 'ethologische terrein van de spinozistische ontmoetingen' zoals Deleuze schrijft. We hebben dat ook bij Kaminsky gezien. Voor Spinoza is er geen verschil tussen menselijk gedrag dat voor anderen destructief is en een aardbeving of tsunami waar we geen 'doodsdrijf' of 'slechte impuls' achter zoeken. Sperling is, wellicht door haar aandacht voor literair geconstrueerde zinnen niet consistent. In haar boek *Del deseo* stelde ze Spinoza's verlangen dat *niet* gekenmerkt wordt door gemis tegenover Plato.⁵⁷⁷ In haar bijdrage over liefde en vrees, die ook weer over het verlangen gaat, blijkt er echter, getuige onderstaand citaat, geen verlangen te zijn *zonder* gemis. De hele passage klinkt triviaal en lijkt meer geschreven te zijn vanwege de klanken dan vanuit een fundamentele filosofische reflectie. 'De liefde is niet zonder vrees, de vreugde is niet zonder hoop, het verlangen is niet zonder gemis, het leven is niet zonder de dood; en precies daarom is het dat de vrije mens het leven kiest.'⁵⁷⁸

Op het derde colloquium in 2006 sprak Diana Sperling over het lichaam.⁵⁷⁹ In de *Ethica* komt weliswaar geen deel over het lichaam voor, stelde zij vast, maar deel II *Over de geest* begint wel met een definitie van het lichaam. Bij Spinoza is er geen sprake van een verdeling in lichaam en geest, of in materie en geest, en dat is overeenkomstig de Hebreeuwse bijbel. Pas met het

⁵⁷⁵ Idem, p. 268; Sperling verwijst hier naar de joodse filosofen Levinas en Derrida, die de 'metafysica van de tegenwoordigheid' die impliciet in het denken van Spinoza aanwezig is, hebben bekritiseerd.

⁵⁷⁶ Sperling verwijst hier naar een probleem in *Ethica* III, st. 30, opm. over de *gloria*, zelfverheerlijking, die sommigen toeschrijven aan een voorstelling van een inwendige oorzaak (Appuhn, Van Suchtelen), en anderen (Gebhardt, Vidal Peña, Tatián) aan een uitwendige. De uitleg van Spinoza zelf volgend, denk ik dat de toeschrijving aan een inwendige oorzaak correct is.

⁵⁷⁷ Sperling (2001), p. 149.

⁵⁷⁸ Sperling, in: *Spinoza; Segundo coloquio* (2006), p. 276.

⁵⁷⁹ Diana Sperling, 'Del Cuerpo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007, pp. 277-290.

christendom, dat niet mogelijk was geweest zonder het platoons-aristotelisch denken, ontstond het verschil maken tussen spiritueel en materieel, hemel en aarde. Voor Spinoza is het lichaam, zoals gebruikelijk was in zijn tijd een machine. Maar wel in andere zin, want voor Spinoza is het een ‘fabriek’ met actieve affirmatieve ideeën. Spinoza vernietigt radicaal het dualisme. God is pure potentie die zich op oneindig veel manieren ontvouwt, en daardoor is er ook eigenlijk geen natuurwetenschap mogelijk. ‘Niemand weet wat een lichaam vermag’ citeert Sperling en laat Spinoza’s ‘tot dus ver’ (*hucusque*) weg.⁵⁸⁰ Spinoza verwerpt het ecclesiastische en dogmatische lichaam van de kerk. ‘Vanaf de eerste Hebreëen, via Spinoza, Marx en Freud – om maar een paar namen te noemen – was de iconoclastische houding fundamenteel en onderscheidde het Jodendom zich daardoor van andere denkstelsels.’⁵⁸¹ Spinoza komt net als veel andere denkers, wat dat betreft uit een duizenden jaren oude traditie. We *zijn* lichaam, dat is ons menselijke bestaan, de eindigheid, de beperking. Het christendom is één van de antwoorden die het Westen op het probleem van het lichaam heeft gegeven. In de New Age of in het alternatieve circuit keert men terug naar een idee van een sacraal lichaam, na de onttovering van de wereld in een verarmde postmoderne wereld. Sperling heeft voor de publicatie een postscriptum aan haar tekst toegevoegd, waarin ze vaststelt dat in de colloquia weinig sporen zijn terug te vinden van Spinoza’s joodse erfenis. Ook al wordt er gesproken over de joden als Marx, Freud, Derrida of Benjamin, dan gaat het nog niet over het gethematiseerde jodendom. Spinoza’s verwantschap met Freud zit volgens haar niet in hun beider atheïsme, maar in een andere – iconoclastische – manier om zich te verhouden tot dat wat het jodendom God noemt, dat wil zeggen tot de wet. Ook de spinozistische ontologie moet anders worden bekeken, dat wil zeggen, we moeten ons afvragen of Spinoza wel een ontologie heeft, zoals ook Deleuze beweert. Of dat deze ontologie één van de manieren is om filosofie te bedrijven en niet de enige. ‘Deze vraag komt voort uit het feit dat het Hebreeuws geen vervoeging in de tegenwoordige tijd heeft van het werkwoord *zijn*, en daarom ook niet het woord *is* kent voor de derde persoon enkelvoud van de tegenwoordige tijd van de indicatief, dat volgens Heidegger de ontwikkeling van de filosofie haar hele geschiedenis door heeft gedomineerd. In het Hebreeuws is daarom een ontologisch denken niet mogelijk, alleen een denken “op een andere manier dan zijn”, Levinas parafraserend.’⁵⁸²

Op het vierde Spinoza colloquium in 2007 hield Diana Sperling een lezing getiteld *Allegoreo (Alegorizar)*.⁵⁸³ De *TTP* is volgens haar te lezen als Spinoza’s socratische Apologie. Hij beschuldigt uiteindelijk zijn aanklagers. De wereldlijke machthebbers kunnen iemand aanklagen en straffen, de religieuze machthebbers kunnen dat niet. De *TTP* is geschreven om theologie en politiek te onderscheiden, en daarvoor moest Spinoza de heilige teksten en de openbaring ontheiligen en er de politieke functie van blootleggen. Spinoza keert zich ook tegen Paulus. Paulus is volgens hem een universalist die het lichaam diskwalificeert en steunt op het transcendente en met allegorieën werkt. Wat Paulus ook doet is ‘platoniseren’, en het werktuig van Plato is de allegorie. Het is paradoxaal: de boodschap die Paulus wil ‘onthullen’, wordt in werkelijkheid verhuld. ‘De allegorie heeft zijn werk gedaan: een politiek geschrift - de Thora, de hebreeuwse bijbel – is veranderd in een theologische boodschap. Het zal niet meer gaan over handelingen en gedragingen legaliseren, dat wil zeggen over manieren van samenleven en over de relatie tot de ‘hoogste overheden’, maar over gepretendeerd heersen over de geesten en de zielen (*TTP* cap. XX). Internalisering van de wet, of beter vervanging van de wet door het geloof. Dit onderscheid zal het misschien mogelijk maken de *TTP* in zijn geheel te herlezen, met dezelfde titel, maar in een ander licht.’⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ *Ethica* III, st. 2, opm.

⁵⁸¹ Sperling, in: *Spinoza; Tercer coloquio* (2007), p. 282.

⁵⁸² Idem, p. 289.

⁵⁸³ Diana Sperling, ‘Allegoreo (Alegorizar)’. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008, pp. 381-395.

⁵⁸⁴ Idem, p. 392-393.

Spinoza ondermijnt alle antinomieën. Ook openbaring en natuurlijk licht zijn bij hem niet onherroepelijk tegengesteld. De openbaring is volgens Spinoza nuttig en noodzakelijk, als een andere weg, maar met dezelfde inhoud. Het woord ‘openbaring’ is de vertaling van een Hebreeuwse term die letterlijk ‘laten zien’, ‘tonen’, betekent. Spinoza zegt: uitdrukken. God drukt zich uit in wetten, die van de natuur en die van de samenleving. Als men er niet iets geheims of occults achter zoekt kan men gewoon lezen. Maar om te lezen, *moet men wel lezen*. En Spinoza zegt het duidelijk: om de bijbel te lezen is het vereist om Hebreeuws te kennen en de geschiedenis te kennen. Als Paulus christianiseert, dan kan men zeggen dat Spinoza verjoodst. Spinoza vraagt terug te gaan naar de letter, naar de sociaal-politieke omstandigheden, en het volk te alfabetiseren en te democratiseren. Maar er is meer: Spinoza’s model van de democratische staat is de eerste Hebreeuwse staat, de theocratie, waar de mensen aan geen enkele menselijke macht gehoorzaamden. Ook deze antinomie van theocratie versus democratie heeft Spinoza ontmanteld. Overheerst worden door andere mensen is slavernij; onderdaan van God zijn is vrijheid.

Aan het vijfde en zesde colloquium in oktober 2008 en oktober 2009 heeft Diana Sperling niet deelgenomen.

2.2. Horacio González: intellectueel en directeur van de Nationale Bibliotheek

Horacio González (1944) is sinds december 2005 directeur van de Nationale Bibliotheek in Buenos Aires, waarvan hij daarvoor onderdirecteur was. Hij was en is daarmee een spil in het intellectuele netwerk in Buenos Aires. De Nationale Bibliotheek werd in 1810 opgericht en is al twee eeuwen een prestigieus instituut, niet alleen vanwege de enorme collectie, maar ook vanwege de conferenties en culturele activiteiten die er worden georganiseerd. De respectievelijke directeurs waren en zijn allemaal bekende Argentijnse intellectuelen, waaronder Jorge Luis Borges, die voor Europa waarschijnlijk de meest bekende is. Hij was directeur van 1955 tot 1973. Horacio González is socioloog, essayist en docent geschiedenis van de Argentijnse cultuur aan de universiteiten van Buenos Aires, Rosario en La Plata. Hij bekleedt de bijzondere leerstoel Che Guevara aan de universiteit van Buenos Aires. In allerlei publicaties en tijdschriften, in de media en bij congressen en andere bijeenkomsten komt zijn naam voor. De bibliotheek geeft sinds 2005 drie of vier maal per jaar onder zijn redactie een cultureel-filosofisch tijdschrift in boekvorm uit: *La Biblioteca*. Het tijdschrift bestond even aan het eind van de 19^e eeuw, op initiatief van Paul Groussac (1848 – 1929). Groussac was een Franse Argentijn, inspecteur van onderwijs, die publiceerde over de ‘ethiek van de openbare bibliotheken’, en in het bijzonder over die van de Nationale Bibliotheek in Argentinië. Hij refereert in zijn beschouwingen over ‘het subject lezer’ en ‘de ideale openbare bibliotheek’ met name aan Spinoza, Schopenhauer, Taine en Renan. Hij was directeur van de Nationale Bibliotheek van 1885 tot zijn dood in 1929. Het is dus niet zo vreemd dat in elk geval twee van zijn opvolgers, Jorge Luis Borges en Horacio González, zich ook voor Spinoza interesseerden. Groussac begon in 1896 in het kader van een ‘beschavingsoffensief’ met het tijdschrift *La Biblioteca*, maar dit stopte al in 1898. Het kreeg een opvolger *Anales de la Biblioteca* van 1900 tot 1915. Horacio González is direct toen hij directeur van de Nationale Bibliotheek werd in 2005 weer met *La Biblioteca* gestart. Nummer 2/3 van de nieuwe uitgave was een themanummer over de Argentijnse filosofie. Van Diego Tatián was daarin een lang artikel over Spinoza in Argentinië opgenomen.⁵⁸⁵ Van Horacio González zelf stond er een artikel in over *El filósofo argentino: dificultades!* Een andere bijdrage over Spinoza was die van Florencia Gómez over *Léon Dujovne: Una lectura de Spinoza en clave judía*, die ik in deel II heb besproken. Omdat Horacio González nauwe contacten heeft met een aantal van de door mij besproken Spinoza onderzoekers, zelf een bundel over Spinoza heeft uitgegeven en aan andere meegewerkt, behandel ik hem in dit gedeelte. Hij heeft erg veel gepubliceerd, en schrijft veel, ook

⁵⁸⁵ Diego Tatián, ‘Pasajes argentinos.’, *La Biblioteca* 2-3(2005),109-119.

over filosofie; zijn stijl is litterair en associatief, wat zijn artikelen over Spinoza niet gemakkelijk te lezen maakt.

De eerste bijdrage van González over Spinoza staat in de congresbundel *Spinoza et la Politique*, de akten van een internationaal colloquium in 1995 in Chili, uitgegeven in Parijs in 1997.⁵⁸⁶ Leiser Madanes is de enige andere Argentijn waarvan een bijdrage is opgenomen. In *La filiation du repentir* (De afstamming van het berouw) schrijft González dat berouw het effect is van een reflectie die het onomkeerbare verwerpt, en daarmee is het verleden niet onbewegelijk. Ik probeer de gedachtegang in zijn artikel kort en zo goed mogelijk weer te geven, maar ik kan niet iets coherent maken van wat ook voor mij onbegrijpelijk is. Het gaat bovendien over een thema, spijt en berouw, waar ik zelf al heel lang mee bezig ben, ook bij Spinoza. Ik gebruik het begrip schuldgevoel, omdat spijt een oppervlakkige en a-morele vorm is, en berouw in Nederland een christelijke connotatie heeft.⁵⁸⁷ Spinoza gebruikt de term *poenitentia*, en schrijft: 'Berouw is geen deugd, ofwel het komt niet voort uit de rede. Integendeel, wie een daad berouwt, is dubbel ongelukkig of machteloos.'⁵⁸⁸ In *Ethica* III heeft hij een definitie gegeven van berouw: 'Berouw is Droefheid, vergezeld door de voorstelling van een of andere daad, die wij krachtens vrij besluit van de Geest menen te hebben verricht.'⁵⁸⁹ González schrijft dat spijt of berouw een last is, maar wel de gebeurtenis onttrekt aan de tijd. Het berouw herschrijft fouten in het verleden, en vraagt om nieuwe oordelen en getuigen. Spijt is daarmee een performatieve act. Haalt Spinoza's *more geometrico* de fouten weg? Berouw is voor hem verdubbeling van verdriet en onmacht. Een keer omdat men overwonnen is door een slecht verlangen en de tweede keer omdat men dat betreurt. De waardering ervoor hoort bij het weten van de profeten die met het volk van doen hebben. Al komt berouw niet uit de rede voort, het kan er wel toe leiden. Maar hoe kan Spinoza het volk daarvan overtuigen? Hij moet zijn taalgebruik aanpassen, en uitgaan van één concrete gebeurtenis in plaats van de rigoureuze connectie van ideeën. Praten over de passies als lijnen en vlakken geeft een probleem, dat we kunnen beschouwen *more Gramsci*. Het is de tragedie van de taal, omdat die verschil maakt tussen het volk en de geletterden, tussen de publieke opinie en de intellectuelen. Kan men tegelijkertijd twee talen hebben? Spinoza schrijft dat de profeten de zaken voor het volk uitleggen, en zo komen we in de wereld van het berouw, de droefheid, omdat we geloven dat we een vrije wil hebben. Op een andere manier over de vrijheid denken is bijna ondragelijk. En het berouw kan het volk in toom houden. Het berouw kan een juridische categorie van de regering worden, maar het blijft tragisch. Wat González met de tragiek en het tragische bedoelt in verband met Spinoza is mij niet duidelijk. Het lijkt dat González het tragisch vindt dat er een onderscheid is tussen de wijze en het volk, en dat hij het ook tragisch of verdrietig vindt dat er mensen zijn voor wie berouw, een trieste passie, zowel individueel als collectief nodig is. Een manier die het berouw zou opheffen is afzien van het verleden. In de goddelijke eeuwigheid is er geen wanneer, geen voor en geen na. Interessant is hoe ook bij hem de idee van berouw geplaatst wordt in de recente politieke geschiedenis van Argentinië. Ik heb in de inleiding van dit deel een eigen ervaring met het spreken over vergeving in die context beschreven. González koppelt Spinoza's filosofie over de trieste passie berouw aan de ervaring van Argentinië met de dictatuur. Hij schrijft dat het berouw als juridische techniek de continuïteit van een staatsgeheugen mogelijk maakt, en daarmee de reconstructie van instituties. Het geheim van de politiek is misschien het nu al anticiperen op waar latere regeringen ons zeker voor ter verantwoording gaan roepen, en zo wordt het berouw een passie van de staat. In Argentinië debatteert men nu, schrijft González, over het berouw als manier om een nationaal debat te organiseren. Men heeft gedebatteerd om te weten wie het recht heeft te vergeven of om vergeving te vragen. Met Spinoza kan González schrijven dat men tegen het verleden steeds weer kan zeggen: de zaken hadden op geen enkele andere manier geproduceerd kunnen worden. Maar

⁵⁸⁶ Enrique González, 'La filiation du repentir' In: Giannini (1997), pp. 119-127.

⁵⁸⁷ Van Reijen (1995, hfst. 7), (2005, hfst. 3) en (2008, p. 108-114).

⁵⁸⁸ *Ethica* IV, st. 54.

⁵⁸⁹ *Ethica* III, def. van de aandoeningen XXVII.

als Argentijn die het aan den lijve heeft ervaren, is hij kennelijk niet helemaal overtuigd, als hij besluit: en op een bepaalde manier zal een onbekende vergeetachtige god het daar mee eens zijn.

Tatían besluit zijn volgen van het spinozistische spoor in de Argentijnse filosofie met het vermelden van de collectieve uitgave over het denken van Spinoza *Cóncavo y convexo*, dat wil zeggen ‘hol en bol’ waarvan González de eindredactie had, naast het voorwoord en zijn eigen bijdrage.⁵⁹⁰ Het is een verzamelbundel van dertien korte bijdragen aan de discussie over Spinoza’s werk van Argentijnse hoogleraren aan twee staatsuniversiteiten, die van Buenos Aires en die van Córdoba. Net als de boeken die zijn uitgegeven van de bijeenkomsten en de colloquia in Córdoba, is het niet zozeer een boek over (het werk van) een filosoof, maar gaat het om het lezen en het debat in een groep, die met behulp van Spinoza de wereld wil bevragen en het heden wil onderzoeken. De groep kwam gedurende lange tijd vele zaterdagen bij elkaar in Buenos Aires. Het gaat in de bijdragen om Spinoza als een levende denker, die elementen aanreikt om zich te oriënteren in de huidige filosofische, culturele en politieke situatie. Zoals Tatían schrijft: het gaat om Spinoza als actuele gesprekspartner, sereen en scherp, in sommige opzichten Marx, Nietzsche en Heidegger al voorbij. ‘Tussen verlangen en voorzichtigheid leren we van hem dat de strijd nooit van tevoren al verloren of gewonnen is, dat de vrijheid zich niet onderwerpt aan beginselen die aan haar voorafgaan, noch aan doeleinden die verder reiken dan zij, dat de mensheid nergens heen gaat en dat de geschiedenis nooit een einde zal hebben. Hij leert ons dat de wereld waarin we moeten leven altijd een bijzondere stimulans is voor het denken, een motief voor het begrijpende verlangen, - of ‘verlangend begrip’ zoals de oude Aristoteles al zei - en nooit een voorwendsel voor een reactionaire breuk met andere mensen en dingen. In een historische conditie met steeds meer verdoemden, uitgesloten en vervolgd, blijft het spinozisme misschien een reële weg om het gemeenschappelijke leven te denken.’⁵⁹¹ In het voorwoord van de bundel schrijft González dat er sprake is van een hernieuwde interesse in het werk van Spinoza in Argentinië. Al staan in deze bundel teksten van hoogleraren, er is ook al meer dan 300 jaar een ‘volksspinozisme’, dat zich manifesteert bij aanhangers van zijn praktische ethiek en vaak ook bij politici. Er zijn uitspraken van Spinoza die in Argentinië voortleven in het alledaagse taalgebruik, zoals ‘een vrij mens vreest de dood niet’. De *TTP* van Spinoza was gericht tegen bijgeloof, en legde de basis voor de moderne textueel-politieke kritiek. Ook zijn concepten van de *amor dei intellectualis* en het *deus sive natura* droegen bij aan een volksspinozisme, evenals zijn ideaal van bevrijding uit de slavernij. Deze Spinoza ziet men vooral terug in Argentinië in het werk van Alberto Gerchunoff in het begin van de vorige eeuw, en in de polemiek van Lisandro de la Torre met monseigneur Franceschi en bij Borges.⁵⁹² Maar in Argentinië ontbrak het ook niet aan auteurs die het werk van Spinoza wilden begrijpen, zoals Dujovne, Carlos Astrada, en recent Gregorio Kaminsky, Leiser Madanes en nog recenter Diego Tatían. Spinoza is opnieuw actueel, nu vooral omdat hij de menselijke handelingen en passies beschouwt ‘als waren het lijnen, vlakken en solide lichamen’. In de *Ethica* beschouwt Spinoza het lichaam net als dat van een slaapwandelaar, dat ook zonder door de geest geleid te worden, een tempel zou kunnen bouwen. Dit lijkt net zo bitter als wat Althusser schrijft over het lichaam als *potentia, fortitudo y generositas*, als een gratuit geschenk. Antonio Negri voert een suggestie van Althusser nog verder door en laat Spinoza de weg bereiden voor Marx, met een nominalistisch materialisme ‘zonder oorsprong noch begin’. Gilles Deleuze ontdekte in Spinoza een expressieve rede die ontbrak bij Descartes. Marilena Chaui poneert de spinozistische vrijheid als ‘een voorwaarde voor de vorming van het individu, geluk en vreugde van een lichaam dat zich vermeerderd in geproduceerde vriendschap en affectiviteit’.⁵⁹³ González trekt een parallel met de Hollandse school in de schilderkunst, die de theorie van het oog als lichtstraal of visuele straal verwerpt, en Kepler volgt in zijn these dat

⁵⁹⁰ González (red.) (1999).

⁵⁹¹ Tatían (2004), pp. 189-191.

⁵⁹² Deze heb ik besproken in deel II, hoofdstuk 3, par. 3.2.

⁵⁹³ González (1999), p. 10. González verwijst naar haar boek van Marilena Chaui: *A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

interne breking oorzaak is van het gewone zien, en het oog behandelt als optisch dispositief, waardoor ‘het schilderij plaats vindt in het oog’. Zoals Spinoza zegt: ‘de orde en de connecties van de ideeën is dezelfde als de orde en de connecties van de dingen’. Aan een polemiëk in de optica is ook de titel van deze bundel ontleend. *Cóncavo en convexo*, hol en bol, zijn twee concepten uit de theorie over licht en het gezicht, complementair zoals ze gebogen zijn, en gesplitst als het om het kennen ervan gaat. Het beeld drukt ook het verlangen uit dat de verschillende levensvormen bronnen van reflectie kunnen zijn, soms onverenigbaar, soms complementair.

González’ eigen bijdrage in de bundel heet *Locura y matemáticas*.⁵⁹⁴ Volgens Spinoza zou het een dwaasheid (*locura*) zijn om het weten van de profeten te verwerpen. Het troost de ‘armen van geest’ en maakt voor hen het leven dragelijk. Het is niet mogelijk met de ratio of de wiskunde het heil dat de schrift bedoelt te vinden, noch door devotie de zekerheid van de rede te bereiken. Rede en theologie zijn allebei soeverein, vroomheid en waarheid hebben niets met elkaar te maken. Dat leert ons iets over de activiteit die het *kennen* is, en González noemt *de wiskunde geplaatst door de dwaasheid*. Spinoza gebruikt het begrip dwaasheid volgens hem op twee manieren: als ongerijmd, als hij het bijgeloof op het oog heeft, en daarmee ondermijnt Spinoza de kracht van de profeten, en hij vindt het dwaas als men het bijgeloof in de praktijk zou verwerpen, en daarmee ondermijnt hij de kracht van de rede. Is dit niet de dubbele dwaasheid die het spinozisme omgeeft en waartegen het zich verweert? Het is ook dwaas om de schrift te verwarren met de rede. Het aan god toeschrijven wat we met de rede niet kunnen kennen of verklaren miskent de macht van god. De schrift verhult en onthult tegelijk: ze stelt god voor als een mens. De verhalen van profeten en ook van dichters en vertellers onthullen slechts hun eigen verbeeldingskracht. Ook al heeft Spinoza een andere ingang tot de waarheid, het is dwaas die dimensie van het narratieve en de retorica niet te erkennen. Ook Christus past zich in zijn spreken aan het volk aan om het devoot en gehoorzaam te maken. Maar wat dwaas is om niet te erkennen moet toch ontkend worden om uit het bijgeloof te komen. De paradoxale conclusie is dat degene die de schrift niet kent god kan kennen met het natuurlijke licht en daardoor gelukkiger is dan het volk. De poëtische beschrijving van wonderen in de schrift belemmert de kennis van de natuurlijke oorzaken. De retorica is altijd dichter bij de dwaasheid dan de wiskunde. Toch zegt Spinoza dat men de schrift alleen uit haar zelf kan kennen. Zo zie je dat elk ding, elk element in een bewijs, zou kunnen ophouden te volharden in het bestaan.

González was ook aanwezig op de bijeenkomst in Córdoba in 2001 en er staat een bijdrage van hem in de bundel die daar de neerslag van is, en in het voorwoord een soort voortzetting wordt genoemd van *Cóncavo y convexo*.⁵⁹⁵ Zijn bijdrage heet *Un libro sobre Spinoza* en is een persoonlijke bespreking van Diego Tatián’s boek *La cautela del salvaje*. Hij kent de schrijver als vriend en als geestverwant. In de tekst spreekt Spinoza, in de voetnoten – als het ware de scholia bij Spinoza – brengt Tatián bronnen uit andere landen en uit de actualiteit in verband met Spinoza, Amsterdam en de 17^e eeuw. Dat interesseert ons, stelt González. Tatián herinnert ons aan de Helleense praktijken, aan Aristoteles, die hij in verband brengt met biopolitiek, aan Seneca en Epictetus. Het boek nodigt ons uit in debat te gaan, maar met wie? Met Seneca, met Bataille, met Spinoza, met Tatián? Is het omdat, zoals Leo Strauss zegt, de grote denkers die vervolgd worden hun ontdekkingen beschermen? Strauss komt ook in het boek voor wanneer het gaat over teksten waarin vriendschap wordt onderzocht, en de beslissende politieke tegenstelling tussen tirannie en vriendschap. Hoe Spinoza over vriendschap denkt, schrijft hij in zijn brieven: vrienden hebben alles gemeenschappelijk. *Cautela del salvaje* is een politiek boek, het maakt ons wakker en maakt ons waakzaam voor de spanning tussen beschaving en barbarij, tussen rede en passies. Dat is de betekenis van de voorzichtigheid voor het wilde, waar we nu na het lezen van beseffen dat we het al wisten.

⁵⁹⁴ Horacio González, ‘Locura y matemáticas’. In: idem (1999), pp. 49-58.

⁵⁹⁵ Horacio González, ‘Un libro sobre Spinoza’. In: Tatián en Torres (2002), pp. 199-207.

De meest recente bijdrage van González aan een boek staat in *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, uit 2006.⁵⁹⁶ Het is de congresbundel van een internationaal driedaags congres over Sartre en de actualiteit van zijn denken in augustus 2004 gehouden in de Nationale Bibliotheek. González schreef ook het voorwoord en in het boek komen we weer van de kant van de Argentijnen naast González zelf een paar bekende namen tegen: Eduardo Grüner, Diego Tatián en Tomás Abraham. De bijdrage van González gaat over Oscar Masotta, een Argentijnse essayist en psychoanalyticus die in de jaren '60 verbonden was aan de oude Faculteit Filosofie en Letteren van de Universiteit van Buenos Aires. Op de bijdrage van Tatián met de titel *Sartre, de Franse filosofie en wij* kom ik later terug.

2.3. Eduardo Grüner: een marxisme tussen Spinoza en Hegel in

Eduardo Grüner is socioloog. Hij heeft ook filosofie en rechten gestudeerd aan de Universiteit van Buenos Aires, maar die studies niet afgemaakt. Hij wordt net als Horacio González wel in de media soms als filosoof betiteld. Hij haalt de hele geschiedenis van de filosofie in zijn publicaties aan. Hij heeft ook literatuur, esthetica en psychoanalyse gestudeerd aan private instituten. Grüner is universitair docent aan verschillende faculteiten van de Universiteit van Buenos Aires, en ook daaruit blijkt zijn brede belangstelling en het domein van zijn activiteiten en geschriften. Hij doceert literatuur en filmkunde in de Faculteit Filosofie en Letteren en sociale en politieke theorie aan het departement Politieke Wetenschap van de Faculteit Sociale Wetenschappen, waar hij ook vice-decaan is. Hij is ook docent aan de Universidad Popular de Plaza de Mayo, de universiteit van de (groot)moeders van de tijdens de dictatuur verdwenen kinderen en kleinkinderen. 'De Moeders' zijn in Argentinië een sterke sociale en politieke belangengroep geworden. Zij hebben tegenwoordig ook sociale projecten als wijken en ziekenhuizen onder hun beheer. Grüner is ook actief in het nog steeds lopende onderzoek naar de aanslag op de joodse AMIA, die ik in deel II heb vermeld. Als essayist en cultureel criticus is hij medeoprichter en redacteur van diverse tijdschriften, waaronder *SyC* en *Confinés*. Hij zit samen met Horacio González in de redactie van *Sociedad*, het tijdschrift van de Faculteit Sociale Wetenschappen van de UBA. Hij maakt deel uit van *Fundación Proyecto al Sur*, waar ook de psychoanalytici Enrique Carpintero en León Rozitchner die in hoofdstuk 4 aan de orde komen deel van uitmaken. Het is een groep van psychoanalytici, critici, kunstenaars en academici die met elkaar uitwisselen, congressen, tentoonstellingen en voorstellingen organiseren en boeken uitgeven. Zijn artikelen komen in veel bundels en tijdschriften voor, maar daarin schrijft hij niet over Spinoza. De filosofische thema's waar hij over schrijft betreffen vooral het einde van de postmoderniteit, het einde van de geschiedenis bij Fukuyama, het einde van de grote verhalen ofwel van de ideologie, het einde van het subject en het einde van de natiestaat. Zijn belangrijkste bronnen zijn Marx, Freud, Gramsci, Rancière en Negri. De teksten van Grüner zijn niet gemakkelijk om te lezen en begrijpen. Anders dan bij Sperling en González komt dit niet door de literaire en associatieve manier van schrijven, maar door de veelheid aan vooral hedendaagse Franse filosofen die hij bespreekt, en die een eigen taalgebruik hebben, dat Grüner verwerkt in lange en complexe zinnen. Hij schrijft behalve één hoofdstuk over Spinoza's politieke filosofie, waarin ook veel andere thema's en auteurs de revue passeren, nauwelijks over Spinoza zelf. Hij vermeldt Spinoza wel vaak als hij het over moderne politieke theorie en filosofie heeft. Hij schrijft veel begrippen met een hoofdletter, zoals de Rede, de Passies, de Ander, het Zijn, de Ene en het Multiple. Het gebruik van die woorden met hoofdletter en het gebruiken van een groot aantal begrippen tussen aanhalingstekens, en daarbij zijn complexe zinnen, wekken de indruk dat hij het over heel belangrijke zaken heeft, maar maken het tegelijk erg moeilijk om daar een duidelijk beeld van te krijgen.

⁵⁹⁶ Horacio González e.a., *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, Buenos Aires: Colihue, 2006.

Ik heb drie redenen om Grüner toch te bespreken. Op de eerste plaats omdat Diego Tatián over hem heeft geschreven in zijn overzicht van Spinoza in Argentinië.⁵⁹⁷ Op de tweede plaats omdat Grüner het hoofdstuk over Spinoza heeft geschreven in het deel *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, die onderdeel is van een serie waarin van de Oudheid tot en met heden de politieke filosofie wordt beschreven.⁵⁹⁸ Zijn hoofdstuk is getiteld *El estado; pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes entre Hamlet y Edipe*. Het motto boven zijn bijdrage luidt: *Nadie sabe lo que puede un cuerpo*. B Spinoza. De derde reden is dat ik dit hoofdstuk een degelijke, fundamentele en inspirerende tekst vind. Hij geeft een scherpzinnige filosofische reflectie op politiek waarin hij zowel een klassieke contracttheorie bij Spinoza ontkent, als de moderne idee van een contract als een procedurele vorm van democratie afwijst. Grüner schrijft dat Spinoza's filosofie uitgaat van een gepassioneerd verlangen naar auto-creatie dat heel zijn theoretisch bouwwerk doortrekt, in het bijzonder zijn politieke filosofie. Spinoza's filosofie was radicaal in de 17e eeuw en is dat nog steeds. Men kan in zekere zin de oorsprong van de hele moderne politieke filosofie reduceren tot het nooit helemaal opgehelderde conflict tussen Hobbes en Spinoza. Spinoza geeft volgens hem een alternatief antropologisch concept voor het niet-juridische begin van een staat. Het conflict in de natuurstaat wordt niet opgelost door het instellen van een macht, maar door een zelfbevestiging van de bestaande potenties. Hij gaat uit van potenties, van een productieve kracht en van een zelscheppend vermogen, dat open, niet verdingelijkt en niet geobjectiveerd is. Dat is precies spinozisme. Grüner maakt onderscheid tussen politiek als ingesteld (*instituido*) en politiek als instellend (*instituyente*).⁵⁹⁹ In het laatste schuilt de subversieve kracht van Spinoza. Hamlet en Oedipus verpersoonlijken bepaalde aspecten van dit conflict, dat men ook als historisch-antropologisch (Spinoza) versus zuiver juridisch (Hobbes) kan benoemen. Hamlet is de melancholische Leviathan en Oedipus de vader van de rede, zoals Walter Benjamin, door wie Grüner is geïnspireerd, heeft gezegd.⁶⁰⁰ Grüner meent dan ook dat Spinoza geen rationalist is. De ratio is bij Spinoza geen abstracte, transcendente wet. De rede in de zin van berekening is immanent. Ze ontstaat uit de passies die het sociale zijn constitueren, en ze is met hen erbij betrokken. Die lezing komt overeen met mijn interpretatie op grond van de teksten en wordt ondersteund door Matheron, zoals ik in deel I heb beschreven. Grüner verwijst echter niet naar Matheron. In de TP staat het concept *multitudo*, democratische potentie, centraal. Zoals Negri heeft laten zien leidt de democratische potentie tot de *multitudo*. Er is geen sprake van een sociaal contract maar van een voortzetting van het natuurrecht, dat niet ophoudt, maar juist sterker wordt. Spinoza heeft een fysica van de macht: er wordt geen macht ingeleverd zoals bij Hobbes, maar macht samengevoegd. Zo ontstaat een collectieve conatus, de macht van het volk, waar de wet alleen maar de uitdrukking van is.

Grüner bespreekt in zijn conclusie de discussie over de marxistische theorie in de tweede helft van de 20^e eeuw, en zijn eigen positie daarin. Vooral in Frankrijk is volgens hem een spinozistisch marxisme ontstaan, in eerste instantie door Althusser. Althusser definieert zijn concept van 'structuur' in spinozistische termen: dat wat niet anders present is dan in effecten, in het werk, in een permanente staat van openheid en transformatie. Het zijn is praxis, en 'de' politiek is een compositie van krachten die accumuleert in de collectieve potentie van de *multitudo*. Conclusie, ofwel de onmogelijkheid om te concluderen: 'elke maatschappij herkent in haar effecten de eigen funderende oorzaken, zonder dat ze vooruitziend en teleologisch ingekaderd kunnen worden in een Eenheids Project met een tevoren bepaald doel.'⁶⁰¹ Grüner beschrijft de dialectische spanning tussen het Ene en het Multiple bij Rancière, die hierin duidelijk door Spinoza is geïnspireerd. Politiek heeft een onmogelijke plaats, omdat ze precies datgene moet

⁵⁹⁷ Tatián (2004), pp. 184-187.

⁵⁹⁸ Eduardo Grüner, 'El estado; pasión de multitudes; Spinoza versus Hobbes entre Hamlet y Edipe'. In: Boron (red.) (2000), pp. 143 - 165.

⁵⁹⁹ Antonio Negri, *El poder constituyente*, Madrid: Prodhufi, 1993.

⁶⁰⁰ Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.

⁶⁰¹ Grüner (2000), p. 158.

uitsluiten waaraan ze haar bestaan dankt: de funderende potentie van het volk (*demos*). Dat wil zeggen dat politiek zich moet bezighouden met de effecten van de staatsvorming en de erkenning van haar oorzaak moet negeren. In deze lijn zitten volgens Grüner ook Marx, Balibar, Badiou, Macherey en Negri, die hij vertegenwoordigers van een spinozistische lijn in het westerse marxisme noemt, tegenover een marxisme van hegeliaanse oorsprong, waarin hij de Frankfurter Schule, Sartre en Lukacs plaatst. Grüner zelf positioneert zich enerzijds tussen dit hegeliaans en spinozistisch marxisme in. Maar anderzijds is het niet zo simpel voor Grüner, want hij wil een dialoog tussen Spinoza en Hegel, op basis van een complex, kritisch en open marxisme, en tegelijk gevestigd op een solide filosofisch en sociologisch cement. Grüner ziet Spinoza als een antigif tegen de hegeliaanse *Aufhebung* en verzoening, en ‘tegen de teleologie, het finalisme, de abstracte universalismen, terwijl Hegel het tegelijkertijd mogelijk maakt om uit de valkuil van een multiculturalistisch “post-marxisme” te komen, dat geen enkel fundament heeft voor haar pretenties’.⁶⁰² Grüner ziet een wederzijdse compensatie. Enerzijds compenseert de Rede van Hegel de verleiding van het irrationalisme en anderzijds compenseren de passies bij Spinoza het geloof in een idealistisch-rationalistische almacht. Hij wil Hegels’ historische dialectiek inzetten tegen de toevalstheorie, en Spinoza’s ontbreken van een vooruitgangsidee tegen de hegeliaanse Marx.⁶⁰³ Dit betekent echter geen ‘juiste midden’ en ook geen filosofische of politieke derde weg, maar een denken van politiek als een *poiësis*, een *causa sui* waarvan de effecten zich zoveel mogelijk bewust zijn van de immanente oorzaak waarvan zij effecten zijn, en bewust van de eigen constituerende macht, hoewel we nooit helemaal zullen weten wat ons eigen lichaam vermag.

Tot besluit geef ik een citaat van Diego Tatián over Grüner: ‘De Spinoza van Grüner stimuleert de politieke verbeelding en maakt wantrouwend tegenover alle geslotenheid en alle nederlagen. Hij ziet het collectief als een poietische kracht en hij ziet de democratie niet als een procedurele administratie - hoe rechtvaardig ze ook kan zijn - , maar als een ontologische productie en generatie van wereld.’⁶⁰⁴

In hetzelfde boek over de moderne politieke filosofie staat nog één ander hoofdstuk over Spinoza, van de hand van de Braziliaanse Marilena Chaui, getiteld: *Spinoza: poder y libertad*.⁶⁰⁵ In een ander boek onder redactie van Boron staat ook een bijdrage van Grüner: *La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político*, waarin een aantal passages over Spinoza voorkomen.⁶⁰⁶ Grüner zoekt in dat artikel naar een fundering van het politieke, maar niet in ontologische zin. Een ontologische fundering zou juist datgene wat ons zijn, onze substantie en al dat wat het fundament van ons bestaan als sociaal dier uitmaakt, des-ontologiseren en des-substantialiseren. Grüner zoekt zijn fundering in de trant van Negri en diens lezing van Spinoza in *La anomalia salvaje*.⁶⁰⁷ ‘De *potentia* van de *multitudo*— die samenstelling van individuele krachten die op grond van hun eigen bevrijde spontaniteit de oorlog van allen tegen allen opheft, oriënteert en condenseert zich...in de potentie van een absolute democratie, gedefinieerd als een “totaliteit van pluraliteiten”, in permanente hercompositie, en wiens beweging zelf na de herfundering van het sociale het communisme van Marx is, het rijk van de vrijheid’.⁶⁰⁸ Evenals in de eerder besproken bijdrage stelt Grüner dat de spinozistische democratie de onherleidbare spanning tussen het universele en het particuliere respecteert. Ze is absoluut en zelfs absolutistisch, omdat haar ‘universele’ beperkingen samenvallen met de beperkingen van een *multitudo* die is doortrokken van de ‘gelijkheid van de rechten op verschil’. Waarschijnlijk bedoelt Grüner daarmee dat in een democratie iedereen ‘recht’ heeft op anders zijn, en daarin aan anderen gelijk is. Dat heft de

⁶⁰² Idem, p. 161.

⁶⁰³ Tatián (2004) pp. 184-187.

⁶⁰⁴ Idem, p. 187.

⁶⁰⁵ Marilena Chaui, ‘Spinoza: poder y libertad’. In: Boron (red.), (2000), pp. 111-141.

⁶⁰⁶ Eduardo Grüner, ‘La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político’. In: Atilio Boron (red.), *Teoría y filosofía política*, Buenos Aires: Clasco, 2000, pp. 13-50.

⁶⁰⁷ Antonio Negri, *La anomalia salvaje*, Barcelona: Anthropos, 1993.

⁶⁰⁸ Grüner (2000), p. 28.

belangentegenstellingen echter niet op. Het is een 'onmogelijk object', zoiets als een utopie, waarbij het geloof in de mogelijkheid blijft bestaan en daardoor kan ze ook tot onderdrukking leiden. Men moet het accent leggen op het *verlangen* naar toename van de potentie om de capaciteiten van het Zijn te vergroten, op dat wat Spinoza de *conatus* noemt. Grüner stelt ook in deze tekst de idee van een contractualistische rede zoals Hobbes die aanneemt, tegenover Spinoza's 'duistere diepte van de passies'. Er bestaat geen Rede die niet is doortrokken, geïnformeerd en geconditioneerd door de Passies, waardoor we vaak Rede noemen wat in feite *rationalisaties* van de passies zijn'.⁶⁰⁹ Zowel 'individu' als 'massa' zijn geen vast gevormde eenheden, maar *modaliteiten* van het Zijn van het sociale. De spanning is onoplosbaar, en geeft de mogelijkheid voor een werkelijke vrijheid voor de massa. Het project van Spinoza is 'rationalistisch' in de zin dat het gaat om de zo rationeel mogelijke organisatie van de staat. Maar tegelijk moet de sociale potentie die de staat is, een 'passie van de multitudes' zijn. De staat is een werkelijk sociaal geheel dat gevormd is uit individuele potenties, die precies hun potentie halen uit de horizontale vereniging. Spinoza is boven alles een realist. De politieke wetenschap is gefundeerd in de effectieve, dat wil zeggen de passionele, menselijke natuur, die net zo noodzakelijk is als de meteorologische verschijnselen. Met zijn dialectische spel van rede en passies is Spinoza een voorloper van Marx met zijn dialectiek van productieverhoudingen (onderbouw) en bovenbouw. Bij beiden is er een andere motor van de sociale geschiedenis dan een externe wil, een onzichtbare hand, een contract of een zuivere rede. Zowel Spinoza als Marx onderscheiden zich hierin van de Verlichting als een contractualistisch liberalisme. De 'wetgevende rede' verhuult haar eigen conflict met die andere (natuur)wet, die de effectieve, materiële beweging van de sociale geschiedenis is. Maar Spinoza geeft ook geen enkele aanleiding tot de actuele 'Franse neiging' naar het ontbreken van een fundament of een 'significante leegte'. Spinoza schrijft immers in de *TTP* dat hoe minder onverschillig wij een zaak bevestigen of ontkennen, des te meer wij vrij zijn. Er zijn oorzaken die bepaalde zaken produceren, namelijk feiten. En een politieke filosofie moet vóór alles van de feiten uitgaan, of beter, van wat er gebeurt. Uitgaan van hoe de mens is, betekent uitgaan van de dynamiek van de affecten, die de basis is van de geometrische bewijsvoering in de *Ethica*.⁶¹⁰ Het betekent ook dat het concept 'recht' bij Spinoza de normatieve betekenis van een verbod of verplichting verliest, en daarmee effectieve kracht of vermogen betekent. Die potentie is immanent aan het zijn zelf, in god, die zich ook niet anders manifesteert dan in de werkelijke modaliteiten. Deze opvattingen hebben geleid tot de verkettering door joden en christenen, tot het etiket 'pantheïsme', tot Negri's kwalificatie als 'radicaal materialisme' en tot Althussers' definitie in spinozistische termen van een 'structuur' die zich alleen in de effecten toont.⁶¹¹

In nog een ander boek over de geschiedenis van de politieke filosofie, samengesteld door Boron, schreef Grüner een hoofdstuk over Machiavelli, waarin hij de hierboven beschreven interpretatie van Spinoza regelmatig gebruikt in de lijn die hij ziet van Machiavelli via Spinoza naar Marx. Hij stelt deze drie denkers tegenover Hobbes. Zijn bronnen zijn hier ook Gramsci, Negri, Rancière, Balibar en Althusser.⁶¹² In een interview in het supplement van de landelijke krant *Página 12*, noemde hij Negri's *Spinoza Subversivo* als het boek dat ten onrechte wordt genegeerd.⁶¹³ Tot slot vond ik van Grüner nog een artikel *Las multitudes estan en marcha* in *Rebelión Internacional*, een uitgave van de Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, over de politieke

⁶⁰⁹ Idem, pp. 34-39; p. 43.

⁶¹⁰ Grüner verwijst hier naar González (1999): pp. 49-59, *Locura y matemáticas*.

⁶¹¹ Idem, p. 39.

⁶¹² Eduardo Grüner, 'La astucia del león y la fuerza del zorro; Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad'. In: Atilio Boron (red.), *La filosofía política clásica; De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: Eudeba, 2000, pp. 253-268.

⁶¹³ Eduardo Grüner in *Página / 12*, supplement *Radar libros*, 30 december 2001.

situatie in Argentinië.⁶¹⁴ Hij vraagt zich, naar aanleiding van de massale demonstraties en protesten door de economische en financiële crisis op dat moment (2001) in Argentinië, af of er een nieuw sociaal politiek subject aan het ontstaan is, een nieuwe vorm van burgerschap en een nieuwe manier van politiek bedrijven. Is er soms een proces begonnen van ontologische herfundering van ‘volkse subjectiviteiten’ die niet passen binnen de kaders van de klassentheorie van de sociologie, de antropologie of de politieke wetenschappen? Behalve dan misschien binnen de theorie van ‘de een of andere vervloekte filosoof uit het verleden’. Een nieuwe interpretatie van Spinoza en van zijn opvatting van de *multitude* als ‘de redelijkheid in permanente actie’ zou ons pas méér dan een schok geven. De benaming ‘vervloekte filosoof’ komt ook terug in een bijdrage van Grüner in nog weer een andere band over politieke filosofie onder redactie van Boron.⁶¹⁵ Spinoza wordt daar slechts een paar keer in genoemd, bijvoorbeeld één keer in het rijtje Negri, Benjamin, Marx en Machiavelli, als filosofen bij wie ‘het politieke’ de onoverbrugbare kloof opent tussen de constituerende macht van de massa en de geconstitueerde macht van de instituties, die juist de fundering van ‘het politieke’ wegmoffelen. Deze idee zagen we ook al in de eerste door mij besproken bijdrage van hem.

2.4. Silvia Ziblat, Ricardo Forster en Tomás Abraham

Deze drie filosofen zijn alle drie van deze zelfde generatie, universitair docent, joods, en besteden aandacht aan Spinoza in hun onderwijs en in enkele artikelen. Spinoza is bij geen van hen het voornaamste aandachtspunt en ze hebben ook geen boek over Spinoza gepubliceerd. Ziblat en Abraham staan ook met hun activiteiten en contacten verder af van de eerder besproken filosofen. Hun namen komen niet of nauwelijks voor in de netwerken, in de tijdschriften en op de conferenties en congressen waar de anderen elkaar tegenkomen. Voor Forster ligt dat anders. Er is geen duidelijk lijntje of contact tussen hen drie onderling. In hun publicaties heb ik geen specifieke eigen of voor mijn thema interessante invalshoek ontdekt. Daarom bespreek ik deze drie filosofen kort.

Silvia Ziblat: de imaginatio als de plaats van de politiek

Silvia Ziblat is universitair docent aan het departement filosofie dat valt onder de Faculteit Sociale Wetenschappen van de Universiteit van Buenos Aires, waarvan Rubén Dri de leerstoelhouder is. Het departement Filosofie geeft een tijdschrift uit, *Diaporías*. Ziblat publiceerde daarin een artikel over *Spinoza en Buber: Sustancia, sujeto y el conocimiento de lo religioso en Spinoza y Buber*.⁶¹⁶ Zij bespreekt daarin de TTP van Spinoza, die zij een ‘deskundige en erudiete discussie met alle elementen van de traditionele joodse en christelijke religie’ noemt. Deze discussie is gebaseerd op een bepaalde methode om de Schrift te benaderen. Daar tegenover bespreekt zij Buber, de ‘grote joodse denker van het *Gij en ik*’, die de Schrift ook leest met een methode, maar met als uitgangspunt de noodzakelijke bevrijding van de hele mensheid. Spinoza had ook een project, maar dat betrof alleen de Hollandse Republiek. Zij vergelijkt dan de twee denkers, en komt op grond van haar kennis van de religieuze bijbelse openbaring, gevoed door de hermeneutische exegese en interpretatie, tot een fundering van een verlossende of bevrijdende visie op de mens.

⁶¹⁴ Eduardo Grüner, ‘Las multitudes estan en marcha’. *Rebelión Internacional* (Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo), oktober 2001.

⁶¹⁵ Eduardo Grüner, ‘La Cosa Política; El retorno de lo trágico en las filosofías ‘malditas’ del siglo XX; Apuntes provisionarios para un nuevo fundacionalismo’. In: Atilio Boron (red.), *Teoría y filosofía política; La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1999.

⁶¹⁶ Silvia Ziblat, ‘Sustancia, sujeto y el conocimiento de lo religioso en Spinoza y Buber’. *Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales* (Universiteit van Buenos Aires), (2004), 3.

Ziblat schreef ook een bijdrage in *Cóncavo y convexo: Imaginación, profecía y salvación*.⁶¹⁷ Zij zoekt de eenheid in de werken van Spinoza, zoals die al eerder gezocht is in het jodendom in het algemeen, in het marraan zijn, in het mysticisme, in het deïsme en in het pantheïsme. Haar uitgangspunt is de eerste vorm van kennen, de *imaginatio*.⁶¹⁸ Uit de *imaginatio* ontstaat religie en politiek. Het politieke project van Spinoza verheldert de rest. De *imaginatio* is de plek van de politiek, en niet de rede. Ik zou zeggen: de politiek is de plaats waar de passies en de *imaginatio* een grote rol spelen, voor zover mensen niet door de rede worden geleid. De logica van het wonder beschermt tegen de angst, het is de geheime strategie van de conatus.⁶¹⁹ De Hebreeuwse staat is ontstaan uit de angst. De logica van de profetie verminderde de verschillende vormen van *imaginatio* tot één gedeelde *imaginatio*. De onmacht van de menigte leidde tot activiteit en tot politiek. De bijgelovige *multitudo* is als het ware de opvolger van de profeet. Het spinozistische heil is het profetische antwoord van de menigte op de logica van het wonder. Het volk strijdt voor de vrijheid en tegen de angst. Het heil zit in het goede leven, in groeiend handelings- en denkvermogen. Het zit ook in de heilige bijeenkomsten van mensen die zich projecten voorstellen, en een profetie uitdragen. Het heil is kritisch lezen, evenzeer de Bijbel als de bijbels van onze maatschappij. En het heil kan ook de strijd van de profetie tegen de wonderen zijn, niet filosofisch, maar profetisch.

Zij schreef ook een bijdrage in een boek samengesteld door Rubén Dri, over de moderne rationaliteit in Spinoza's denken.⁶²⁰ In het boek staan zes bijdragen over het concept rationaliteit, en hoe dat klassieke concept bepaalde aspecten van de duistere en problematische actualiteit kan verhelderen. Ziblat bespreekt in dat kader de spinozistische interpretatie van de schrift in zijn *TTP*.

Ricardo Forster: de marranen fictie

Ricardo Forster (1957) heeft onder andere een boek geschreven over joodse denkers, samen met Diego Tatián, waarin ook Spinoza voorkomt. Samen met Tatián heeft hij over hetzelfde thema in verschillende (joodse) instellingen seminaries gegeven.⁶²¹ In die cursussen verzorgt hij het deel over de geschiedenis van het jodendom en Tatián over Spinoza. Een ander boek van hem gaat over de 'fictie van de marranen', een concept dat ook in zijn onderwijs terugkomt en dat hij gebruikt voor een tegendraadse lezing van de moderne subjectiviteit.⁶²² Hij gebruikt daarin de figuur van de marraan om de schijnvertoningen van de actualiteit te analyseren. Hij publiceerde ook over Adorno en over Benjamin. Het modernisme en zijn kritiek daarop is een derde thema waarover hij publiceert. In zijn boek over de moderniteit bekritiseert hij het 'wetenschappelijk-technisch nihilisme dat de hedendaagse wereld domineert'.⁶²³ De geschiedenis van de moderniteit is volgens hem uitgelopen op de 'orgie van onmenselijkheid in Auschwitz', de 'extase van het augustiniaans-cartesiaans subject'. Hij bespreekt de filosofen Spinoza, Marx en Nietzsche die op de kritiek op de moderniteit hebben geanticipeerd met hun kritiek op het moderne antropocentrische subject.

⁶¹⁷ Silvia Ziblat, 'Imaginación, profecía y salvación'. In: González (red.), (1999), pp. 89-97.

⁶¹⁸ Ziblat verwijst hiervoor naar Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza; La potentia dans l'histoire*, Paris: Vrin, 1993.

⁶¹⁹ Ziblat verwijst hier naar Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, Paris: Vrin, 1996.

⁶²⁰ Silvia Ziblat, 'La racionalidad moderna en el pensamiento de Baruch Spinoza'. In: Rubén R. Dri (red.), *Los caminos de la racionalidad; Mito, filosofía y religión*, Buenos Aires: Biblos, 2002, pp. 87-116.

⁶²¹ Ricardo Forster en Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires: Museos de Buenos Aires, 2005.

⁶²² Ricardo Forster, 'La ficción marrana: claves para una lectura a contrapelo de la subjetividad moderna'. In: idem, *Crítica y sospecha; Los claroscuros de la cultura moderna*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 133-170.

⁶²³ Forster (2003).

Forster is filosoof, socioloog en essayist. Hij studeerde in México en aan de Universidad del Salvador in Buenos Aires. Hij is universitair docent Ideeëngeschiedenis aan de Faculteit Sociale Wetenschappen van de Universiteit van Buenos Aires, en universitair docent aan het departement Filosofie en Kunstgeschiedenis van de Faculteit Sociale Wetenschappen van de Argentijnse Hebreeuwse Universiteit Bar-Ilan. Evenals Diego Tatian nam hij in 1999 deel aan het vierdaagse internationale congres *Enseñanza y pensamiento Judío Contemporáneo, de B. Spinoza a E. Levinas*. Dit congres werd georganiseerd door de Fundación Auge, in samenwerking met de Hebreeuwse Universiteit in Jeruzalem, en vond plaats op de filosofische faculteit van de Universiteit in Mendoza, Argentinië. Tatián sprak over *Amistad y comunidad en Spinoza* en Forster over *Walter Benjamin, filósofo judío?* Van de Hebreeuwse Universiteit van Jeruzalem sprak Shalom Rosenberg over *Spinoza y el Judaísmo: 300 años teológicos y políticos*.

Forster zit in hetzelfde intellectuele netwerk waarvan Horacio González, Eduardo Grüner en Diego Tatián deel uit maken, en waar onder andere de uitgave van het cultureel filosofische en politieke tijdschrift *Confines*, en de deelname in de Fundación Proyecto al Sur onder vallen. Deze laatste is een stichting waarin sinds ongeveer 15 jaar psychoanalytici, critici, kunstenaars en academici samenkomen, activiteiten als tentoonstellingen en studiedagen organiseren en publicaties uitgeven. In 2008 verscheen van Forster een artikel in de landelijke krant *Página 12*, met de titel *Entre Spinoza y Hobbes o el miedo, la inseguridad y la política*.⁶²⁴ Volgens Forster creëren de media door hun berichtgeving een beleving van onzekerheid bij de bevolking. Deze leidt tot angst, de klassieke passie die de mensheid al van oudsher teistert. Het is een trieste passie die de overheid als legitimering kan gebruiken om dwang en geweld te gebruiken en de burgers in toenemende mate aan vrijheidsbeperkingen te onderwerpen. De Italiaanse filosoof Remo Bodei heeft in zijn *Geometría de las pasiones* twee verschillende manieren van modern politiek denken over de vrees als passie geschetst, waarvoor in de 17e eeuw Spinoza en Hobbes de toon hebben gezet.⁶²⁵ Voor de 'Hollandse jood' Spinoza is de angst een trieste passie die mensen verhindert hun eigen weg te volgen, en die hen de tiran laat accepteren. Daartegenover is de angst voor Hobbes een positieve en redelijke passie, die het mogelijk maakt dat mensen afzien van een toestand van permanent conflict. Spinoza is de voorvechter van een democratische traditie, van autonomie en vrijheid, en hij legt de duistere achtergrond bloot die nog steeds in de intensieve productie van sociale angst aanwezig is. Hobbes laat het beslissende belang zien van de angst als regelaar van sociale en politieke praktijken, als de werkelijke limiet van alle orde. Als Forster kijkt naar de voortdurende aanwezigheid van angst in het moderne politieke denken, dan is dat onontbeerlijk om te begrijpen hoe in onze tijd alle materiële en symbolische middelen worden ingezet om regressieve 'reflexen' weer te activeren. Vooral in de derde wereld is er sprake van een gebrek aan normen in de marginale gebieden. Dat leidt tot geweld, en de rechtse partijen gebruiken dat voor het oproepen van vooroordelen en van angst. Politiek 'nieuw rechts' is eigenaar van de informatiekkanalen. De rechtse politici pleiten voor waakzaamheid en voor het beperken van vrijheden en het uitbreiden van de politiemacht. Ze staan tegenover een regering die erfgenaam is van een links populisme. Deze wil de sociale ongelijkheid terugdringen en iets realiseren van wat ooit de welvaartsstaat werd genoemd. Daarom wordt ze door rechts beschuldigd van achterhaalde revolutionaire ideeën, terwijl men heel goed weet dat daar geen enkel verband tussen bestaat. De angst is nu een prima bondgenoot om een draai naar rechts te maken. Door angst gedreven worden is het ergste dat een maatschappij kan gebeuren. Het leidt tot het accepteren van geweld. Spinoza wist al dat angst altijd slecht is. De maatschappij infantiliseert erdoor.

Tomás Abraham: Spinoza en Deleuze voor iedereen

⁶²⁴ Ricardo Forster, 'Entre Spinoza y Hobbes o el miedo, la inseguridad y la política', *Página 12*, 13 november 2008.

⁶²⁵ Remo Bodei, *Geometria della passioni*, Milaan: Feltrinelli, 1991.

Tomás Abraham is leerstoelhouder Filosofie aan de Universiteit van Buenos Aires. Samen met Abel I. Pugliese van de Universiteit van Berlijn heeft hij sinds 2000 een project *Intieme geschiedenis van de filosofie*, waarin filosofen, filosofische problemen en discussies behandeld worden in brieven en getuigenissen van filosofen.⁶²⁶ Spinoza zit in het project met de briefwisseling met Van Blijenbergh, bekend als de 'brieven over het kwaad', en met het begin van de *TIE*. Tomás Abraham publiceerde vanaf 1989 (*Los senderos de Foucault*) een twintigtal boeken, en een bijdrage in een boek over Sartre, waaraan ook een paar andere van de eerder besproken filosofen hebben meegewerkt.⁶²⁷ Twee vroege boeken van hem die niet meer verkrijgbaar zijn, zijn gratis digitaal beschikbaar op zijn site: *La Guerra del Amor* (uit 1992) en *Los Senderos de Foucault* (uit 1989).⁶²⁸ In *La guerra del amor* beschrijft hij de politieke, filosofische en culturele situatie in Argentinië vanaf de jaren '90. In de filosofen en in de cultuur spelen met name Foucault en Lacan voor hem een belangrijke rol.

Vanaf 1984 heeft Tomás Abraham een seminario op de donderdag. Het wordt bezocht door een groep liefhebbers van de filosofie, die bestaat uit docenten van verschillende universiteiten, andere beroepsgroepen, waaronder boekhouders, acteurs, psychoanalytici, filmrecensenten en studenten. De leeftijd van de deelnemers ligt tussen de 19 en de 79. Abraham presenteert zijn groep als de eerste libertijnse filosofiegroep. Er wordt vrijuit gediscussieerd over het thema dat aan de orde is. In de academische wereld wordt daar vreemd en bevooroordeeld tegen aangekeken. In 2003 en 2004 is het werk van Deleuze bestudeerd en besproken. Dat was hard werken, ogen en oren moesten er aan wennen, schrijft Abraham. Deleuze heeft twee kanten: de systeembouwer, waar 'zijn' Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche onder meer bijhoren. En hij heeft een 'sismische' kant, waar Artaud, Francis Bacon en Kafka deel van uitmaken.⁶²⁹ In 2006 werd opnieuw Deleuze gelezen, elke bijeenkomst met een thema en een deelnemer als inleider. Twee keer kwam Spinoza aan de orde: *Deleuze en de politieke analyse: Spinoza en Kafka* en *Spinoza met Deleuze*. Op zijn site staat ook een door hem geschreven *Geschiedenis van de Filosofie* waarvan onder andere de hoofdstukjes 40 tot en met 47 over Spinoza in Amsterdam en zijn filosofie gaan, en hoofdstukken 48 tot en met 50 respectievelijk over Macherey's Hegel ou Spinoza, over Spinoza y Deleuze, en over de *TTP*.

⁶²⁶ <http://www.psicomundo.com/argentina/agenda2002/filosofia.htm>; en via de zeer uitgebreide site *La página de Tomás Abraham*, waar ook alle brieven en andere documenten te lezen en te downloaden zijn (Spaanstalig): <http://www.tomasabraham.com.ar>

⁶²⁷ Tomás Abraham, 'El rojo y el gris'. In: González e.a. (2006), pp. 207-214.

⁶²⁸ Tomás Abraham, *La Guerra del Amor*, Buenos Aires: Planeta, 2002; idem, Madrid: Dilema, 2006.

⁶²⁹ Van 'sismo' = aardbeving.

Hoofdstuk 3. Uitbreiding en verspreiding van het Spinozaonderzoek

3.1. Diego Tatián: passies en politiek bij Spinoza

Diego Tatián is al een aantal keren genoemd omdat hij in verschillende publicaties een historisch overzicht heeft gegeven van het spoor van Spinoza in Argentinië, waarvan ik een dankbaar gebruik maak. In dit hoofdstuk komt hij uitgebreid aan de orde als filosoof, die niet alleen veel over Spinoza heeft geschreven, maar ook de initiatiefnemer is van bijeenkomsten over Spinoza en van vertalingen en uitgaven van en over Spinoza. In deel II heb ik Tatiáns' bespreking van de eerste Spinozareceptie in Argentinië bij de betreffende filosofen vermeld en in dit deel heb ik hetzelfde gedaan voor de filosofen van de nieuwe generatie. In dit hoofdstuk gaat het om de eigen filosofische geschriften van Tatián en zijn activiteiten.

Diego Tatián (1965) studeerde in 1989 af in de filosofie aan de Universiteit van Córdoba. Hij heeft zich beziggehouden met Kant, Nietzsche en Heidegger.⁶³⁰ Hij promoveerde in 1996 in Córdoba in de filosofie met een proefschrift over Heidegger.⁶³¹ Van 1996 tot 2000 studeerde hij met een beurs van de Scuola di Alti Studi de la Fondazione Collegio San Carlo di Modena in Italië filosofie en cultuurwetenschappen. Hij is in 2000 in Modena *magna cum laude* gepromoveerd in de cultuurwetenschappen bij Remo Bodei. Zijn onderzoek had als onderwerp passies en politiek in de 17^e eeuw, en zijn proefschrift had als titel: *De amicitia a communitas. Pasiones y política en Spinoza*. Hij heeft dit proefschrift later omgewerkt tot zijn eerste boek over Spinoza, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, dat in 2001 in Argentinië is gepubliceerd.⁶³² Hij is momenteel onderzoeker en universitair docent aan het departement Filosofie van de faculteit Filosofie en Menswetenschappen van de Universiteit van Córdoba. Tatián is (het lijkt een karakteristiek van veel Argentijnse filosofen) veelzijdig en actief; hij doceert, schrijft en organiseert, en dat op verschillende terreinen. Hij draagt regelmatig bij aan vaktijdschriften en culturele publicaties met filosofische en cultuur-kritische essays.⁶³³ Hij vertaalde werk van Heidegger, Derrida, Pareyson, Agambe, Bodei, Jünger, Deleuze en Blanqui. Hij is directeur van de reeks *El libertino erudito*, uitgaven over bijzondere klassieke denkers en werken in de filosofie.⁶³⁴ Als zevende publicatie in deze reeks verscheen in 2007 het *Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma. La vida y el espíritu del señor Benoît de Spinoza*, in een vertaling van Diego Tatián, die ook de inleiding schreef en de bibliografie verzorgde. Diego Tatián schrijft ook poëzie en verhalen, in de Argentijnse traditie van bijvoorbeeld Borges.⁶³⁵ Over Borges en andere schrijvers heeft Tatián ook geschreven, ook dit weer net als veel andere Argentijnse filosofen.⁶³⁶ Tatián beschrijft hoe hij door een enthousiasmerend gesprek met de - in Argentinië befaamde - filosoof, marxistische Gramscispecialist en politiek activist José Aricó bij Spinoza is gekomen, en er nooit meer van af is geraakt. Zoals ik in mijn verantwoording van de volgorde van de besproken

⁶³⁰ Diego Tatián, 'Kant, la revolución y la paz', *Nombres* 19(2005); Diego Tatián, *Desde la línea; Dimensión política en Heidegger*, Córdoba: Alción, 1997.

⁶³¹ Diego Tatián, *La crítica de la metafísica como cuestión política en Heidegger*, Córdoba: U.N.V., 1996.

⁶³² Tatián (2001).

⁶³³ Diego Tatián, 'Notas sobre democracia y desencanto', *Lote*, nr. 35, Mei 2000.

⁶³⁴ Onder andere zijn verschenen: Julien Offray de la Mettrie, *Discurso sobre la felicidad*, vert. en voorw. van Diego Tatián, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005 (deel 2 in de serie) en *Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma. La vida y el espíritu del señor Benoît de Spinoza*, vert. en voorw. van Diego Tatián. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007 (deel 7 in de serie).

⁶³⁵ Diego Tatián, *Detrás de las puertas* (verhalen), Córdoba: Ferreyra, 2003; Diego Tatián, *Lugar sin pájaros* (verhalen), Córdoba: Alción, 1998; Diego Tatián, 'Poesías', *Lote* 30(2000) ; Diego Tatián, 'Albañilería crítica'. In: Enrique Fogwill (red.), *Cuentos Argentinos*, Santiago: Ril, 2003, pp. 99-108; Diego Tatián, *El lado oscuro* (publicatie van de gelijknamige columns in de krant *La Voz*, 2000-2001), Córdoba: Del Ciclope, 2004; Diego Tatián, 'Relatos Cortos'. *El Interpretador, literature, arte y pensamiento* 15(2005).

⁶³⁶ Diego Tatián. *Borges y la política*, Latin American Network Information Center: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/>

filosofen in dit deel al heb gezegd, beschouw ik Tatián als bemiddelaar tussen twee generaties. Hij is recent ook internationaal actief in Europa met betrekking tot Spinoza. Hij gaf in mei 2009 twee lezingen op de Sorbonne in Parijs, op uitnodiging van Chantal Jaquet, die regelmatig in haar Spinoza Seminaire deskundigen uitnodigt. Daarna was hij in Madrid, waar hij een lezing hield en na afloop een gesprek had met het publiek. Tot slot was hij in Milaan te gast op een conferentie over *Lipsius en Spinoza*. Begin december 2009 sprak hij op het eerste Internationale Spinoza congres aan de Bilgi Universiteit in Istanbul over *Czernowitz, Amsterdam, Pau: Spinoza in a Poem of Paul Celan*. Voorafgaand aan het congres werd de Turkse vertaling van zijn boek *Spinoza y el amor del mundo* gepresenteerd.⁶³⁷

Tatián's eerste publicatie over Spinoza is een artikel *Una política de la cautela* en staat in een bundel samengesteld door Horacio Gonzáles, die ik hiervoor al kort heb besproken.⁶³⁸ Tatián schrijft dat vriendschap al van oudsher een onderwerp is voor (praktisch) filosofische reflectie, en ofwel gerelateerd wordt aan ethiek ofwel aan politiek. Tatián onderzoekt de relatie vriendschap en politiek en haalt Derrida aan, die heeft gewezen op de ambivalentie in het concept vriendschap zelf.⁶³⁹ In de filosofische traditie is er een lijn die vriendschap als vreemd en zelfs vijandig aan de *res publica* beschouwt, en een lijn die vriendschap verbindt met deugd, rechtvaardigheid en dan ook met politiek. Tatián signaleert dezelfde ambivalentie in Spinoza's *Ethica* IV, waar hij het begrip soms gebruikt in het kader van het type sociale verhouding tussen mensen dat radicaal tegenover de tirannie staat, en soms voor de apolitieke houding van de voorzichtigheid. In tegenstelling tot Leo Strauss beschouwt Tatián de briefwisseling van Spinoza met zijn vrienden als zeer betekenisvol in zijn werk.⁶⁴⁰ Hij suggereert dan ook dat de eigenlijke aard van het spinozisme een filosofie van de vriendschap is. Dat komt overeen met de 'laag' in zijn werk die volgens Strauss en Deleuze voor de 'ingewijden' is.⁶⁴¹ Aan het slot van de *KV* schrijft Spinoza expliciet 'Soo is my dan alleen nog overig, om een eynd van alles te maaken, de vrunden tot dewelke ik dit schryve te zeggen: en verwonderd u niet over deze nieuwigheeden, want zeer wel is u bekend hoe dat een zaake niet daarom en laat waarheid te zyn, om dat zy niet van veele en is aangenomen. En dewyle u ook niet onbewust is de hoedanigheid van de eeuwe, in de welke wy leeven, soo wil ik u ten hoogsten gebeden hebben wel zorge te draagen omtrent het gemeen maaken van dezelfde dingen aan anderen.'⁶⁴² In de brieven geeft Spinoza enerzijds blijk van de voorzichtigheid naar buiten toe en anderzijds van het onder vrienden alles kunnen zeggen. Vriendschap en voorzichtigheid naar buiten toe veronderstellen elkaar. Spinoza wil zoveel mogelijk het dispuut en de polemieken vermijden.⁶⁴³ In de *TTP* stelt Spinoza dat de wijze onder elk regime kan leven.⁶⁴⁴ Vriendschap is een beetje vrijheid in de slavernij. De wijze heeft geen moeite zich aan te passen aan mensen met wie hij overeenkomt en ook niet om zich te voegen naar mensen die niet met hem overeenkomen. Maar dan alleen voor zover nodig, alleen '*quantum fieri potest*'. Het motief van De la Boétie, dat 'mensen strijden voor hun slavernij als ware het hun vrijheid' is fundamenteel in Spinoza's politieke theologie. Tatián wijst er op dat een verkorte vorm van het geschrift van De la Boétie in Holland circuleerde, in: Der Francoysen ende haerder nagebaueren Morghenwaeker.⁶⁴⁵ Tegenover de politiek van het controleren van de angst en de strijd voor de slavernij, de trieste passies, schetst Spinoza een 'politiek van de vriendschap', die

⁶³⁷ Diego Tatián, *Spinoza; Dünya Sergisi*, Istanbul: Idefix, 2009.

⁶³⁸ Diego Tatián, *Una política de la cautela*. In: Horacio González (red.) (1999), pp. 69-89.

⁶³⁹ Idem, p. 69; verwijzing naar Jacques Derrida, 'Politiche dell'amicizia'. *Aut-Aut* 242 (1991), 10.

⁶⁴⁰ Idem, p. 70; verwijzing naar Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

⁶⁴¹ Voor Deleuze verwijst Tatián naar *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1975.

⁶⁴² *KV*, p. 383; Tatián verwijst naar de Spaanse vertaling van Atilano Dominguez (1990) en naar Gebhardt (1925), *Opera I*, p. 112.

⁶⁴³ Tatián verwijst hier naar Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.

⁶⁴⁴ Gebhardt, *Opera III, TTP*, cap. XX, p. 240 en Adnotationes, XXXIII, p. 263.

⁶⁴⁵ Toegeschreven aan Eusèbe Philadelphie Cosmopolite, Dordrecht, 1574.

net zoals de liefde een passionele en een redelijke variant kent. Het is de liefde voor de singuliere mensen en dingen, die hoort bij de derde manier van kennen en de 'orde van de intellectuele liefdes'.⁶⁴⁶ Deze wordt gekenmerkt door overeenkomst, genieten, nut, welwillendheid, vrijheid en activiteit. De 'spinozistische stad' is een complex pluralistisch lichaam dat des te geschikter is om aangedaan te worden en daardoor te transformeren. Dit staat tegenover de inertie van de ondergeschikten en tegenover de eenzaamheid. Dichter bij Machiavelli en verder af van Hobbes staat Spinoza een politiek voor ogen die meer is gebaseerd op vriendschap dan op het handhaven van de orde.

Tatián's eerste boek over Spinoza *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* kwam grotendeels tot stand tijdens zijn studieverblijf in Italië. Het is na zijn terugkeer in Córdoba uitgegeven en maakt onderdeel uit van zijn meer omvattende onderzoek naar de filosofie in de 17e eeuw en Spinoza in het bijzonder, waarop hij gepromoveerd is in Modena.⁶⁴⁷ Remo Bodei, door wiens *Geometria delle passioni* Tatián was geïnspireerd en die hem in Italië begeleidde, schreef het voorwoord.⁶⁴⁸ Hij beschrijft kort wat Tatián in het boek behandelt. Het gaat over de relatie tussen passies en politiek bij Spinoza, dat wil zeggen dat op verschillende manieren de passies een constituerend element zijn voor de politiek, zowel voor de regeerders als voor de geregeerden. Het gaat niet alleen om het gebruiken, controleren of onderdrukken van de passies door de staat om het samenleven te consolideren. De bedoeling van Tatián is om Spinoza's filosofie, en dan vooral die filosofie in zijn *TIE*, *Ethica* en *TTP* te interpreteren in het licht van vriendschap en gemeenschap. Hij bespreekt zeven hoofdthema's, die Bodei niet alleen aangeeft, maar ook kort interpreteert.⁶⁴⁹ In een inleidend hoofdstuk beschrijft Tatián de verbanning van Spinoza uit de joodse gemeenschap. Net als Gregorio Kaminsky vermoedt Tatián dat de heftigheid van de ban te maken had met de passies. Niet omdat hij al een theorie van de passies had, maar omdat hij zich waarschijnlijk niet 'gevoelig' toonde voor de passies die een gemeenschap nodig heeft om te blijven bestaan als gemeenschap. Spinoza wil een gemeenschap op basis van het actieve leven van de rede, een gemeenschap die meer macht betekent. Macht kan op twee manieren toenemen, door kennis en door politiek. Maar hoe? Omdat mensen geen *causa sui* zijn, zal dat vooral door externe invloeden gebeuren, dat wil zeggen door de aandoeningen die het effect van de externe invloeden zijn. Wij, dat wil zeggen onze geest, is volgens Spinoza actief als we die aandoeningen kennen en begrijpen. Dat kennen gebeurt al met de tweede vorm van kennen, de vorming van algemene begrippen. Dat is de eerste stap op weg naar de bevrijding, een positieve transformatie van verbeelding naar rede, van inadequaar naar adequaat, van droefheid naar blijdschap en van slavernij naar vrijheid, gemeenschap en *multitudo*.⁶⁵⁰ De centrale vraag van Tatián is: waarom is er slavernij en geen vriendschap? Die vraag komt in alle zeven volgende hoofdstukken op een bepaalde manier terug. Is Spinoza een filosoof van de orde of van de vriendschap in de politiek? In de *TTP* lijkt Spinoza een contracttheorie te formuleren die op het eerste gezicht lijkt op die in de *Leviathan* van Hobbes. Maar als we de ondertitel van de *TTP* serieus nemen merken we dat Spinoza het probleem duidelijk anders formuleert dan Hobbes. De vrijheid van meningsuitingen is geen bron van wanorde, maar van vrede en vroomheid. Onrust komt juist door onderdrukking. Ook de passies zijn niet te onderdrukken. Hoe is gemeenschap zonder onderdrukking mogelijk? In een van de meest relevante studies uit de recente spinozistische literatuur relateert Alexandre Matheron de mogelijkheid om de scheiding tussen mensen op te heffen aan een basale mimetische neiging, dat wil zeggen aan een fundamentele tendens van de mensen om elkaar wederzijds te imiteren. 'De imitatie van verlangens van de anderen, ofwel *emulatio* (wedijver) kan

⁶⁴⁶ Tatián verwijst naar Bodei (1997).

⁶⁴⁷ Tatián, (2001).

⁶⁴⁸ Franse vertaling van Bodei (1991) *Géométrie des passions; Peur, espoir, bonheur; de la philosophie à l'usage politique*, Paris: PUF, 1997.

⁶⁴⁹ Tatián (2001), pp. 7-12.

⁶⁵⁰ Idem, p. 24: Tatián verwijst naar een essay van Michael Hardt, 'L'art de l'organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza'. *Futur antérieur* 7(1991), 119-143.

beschouwd worden als de globale *conatus* van deze menselijke gemeenschap die elkaar opzoekt'.⁶⁵¹ Tatián schrijft dat het perspectief dat Matheron biedt een 'menselijke gemeenschap die elkaar opzoekt' betreft, en dat het idee van vriendschap door hem wordt geaccentueerd door imitatie en emulatie – zonder daarmee in tegenspraak te zijn. Het betreft een verschil in accent.⁶⁵² De *Ethica* schetst de politiek van de vrije mensen, of van hen die naar de vrijheid verlangen, en de *TTP* is noodzakelijk omdat niet alle mensen naar de (die?) vrijheid verlangen. De *TP* draait om het concept *multitudo* en de vorming van een politiek veld voor de mensen die *sui juris* verlangen te zijn. Omdat dat in de natuurtoestand praktisch onmogelijk is, zijn mensen bang voor de eenzaamheid en verlangen ze naar anderen, naar gemeenschap. Tatián ziet Spinoza als een politiek denker, in de volle betekenis van het woord. In tegenstelling tot Hobbes blijft het natuurrecht in het politieke veld bestaan, en juist daarom kan er geen 'depolitisering' plaats vinden, zoals sommige hedendaagse politiek filosofen die bedoelen.⁶⁵³ Als Tatián het begrip 'apolitiek' soms gebruikt in verband met vriendschap, bedoelt hij daarmee dat het soms nodig kan zijn om terughoudend (*cautela*) te zijn en zich in kleinere vertrouwde kring terug te trekken. Dat is het geval wanneer de omgeving, dat wil zeggen de praktijken en de instituties van het politieke lichaam, niet de concretisering van haar potentie is. Spinoza zelf geeft hier voorbeelden van in zijn briefwisseling, wanneer hij zijn vrienden vraagt zijn opvattingen (nog) niet in bredere kring bekend te maken.

Het eerste van de zeven thema's is het leven in gemeenschap in het algemeen, waarin volgens de *TIE* rijkdom, genot en eer een grote en desastreuze rol spelen die het geluk in de weg staan. Tatián wijst er op dat in al Spinoza's werken, en ook in de *Ethica* heel toegankelijke teksten staan, die een goede inleiding in Spinoza's filosofie geven.⁶⁵⁴ De inleiding van de *TIE*, in de eerste persoon geschreven, is daar een voorbeeld van. Tatián volgt Spinoza's weg van 'het gemeenschappelijke leven' naar een 'leven in gemeenschap', en van 'vriendschap' naar 'gemeenschap'. Hij onderzoekt daarvoor de passies die zowel individueel als politiek het meest sterk zijn: haat, woede, eerbij, angst en hoop, als ook het tegendeel zijn van de gemeenschapsaffecten als edelmoedigheid en intellectuele liefde.

Het tweede thema is de vriendschap en de politieke functie die deze volgens Spinoza kan hebben. Tatián verwijst naar Macherey, volgens hem een van de weinigen die aandacht hebben besteed aan de expliciete relevantie van het concept vriendschap bij Spinoza. En wel voor de relevantie ervan bij de overgang van de slavernij naar de vrijheid.⁶⁵⁵ Ze kan passie en rede verbinden en eendracht tussen de burgers bewerkstelligen. Ze geeft de mogelijkheid vrij te spreken en samen de waarheid te zoeken.

Vervolgens bespreekt Tatián de afhankelijkheid, die juist niet bij de ware vriendschap hoort, en politiek gezien bij slavernij en tirannie. De politieke ruimte in Athene werd geconstitueerd door het vrije spreken dat gelijkheid veronderstelde.⁶⁵⁶ De spinozistische vrijheid is uitoefening van macht, die zich politiek mede uit in de praktijk van edelmoedigheid en het zoeken van vriendschap. Tegelijk blijft ook de wijze voorzichtig, maar dat is niet hetzelfde als de afhankelijkheid vanuit de onderdanigheid. De singuliere potentie is te midden van de potenties

⁶⁵¹ Matheron(1988), p. 155.

⁶⁵² Tatián (2001), p. 35.

⁶⁵³ Idem, p. 38: Tatián verwijst naar Grigorio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-textos, 1996.

⁶⁵⁴ Idem, p. 45-46: Tatián verwijst naar Gilles Deleuze, 'Spinoza et les trois Ethiques'. In: *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993, pp. 172-187 en naar Pierre Macherey, 'Lire aujourd'hui l'*Ethique*', *Magazine Littéraire* 370(1998), 36-37.

⁶⁵⁵ Idem, p. 77: verwijzing naar Pierre Macherey, 'Ethique IV: les propositions 70 et 71', *Revue de Métaphysique et de Morale* (1994), 4, 468.

⁶⁵⁶ Idem, p. 87: Tatián verwijst naar een moderne politiek filosofische versie daarvan bij Hannah Arendt van Myriam Revault d'Allonnes, 'Hannah Arendt et Spinoza; La politique sans la domination'. In: Olivier Bloch (red.), *Spinoza au XX siècle*, Paris: PUF, 1990, pp. 375-390.

van uitwendige oorzaken ook nooit vrij van een zekere strategie.⁶⁵⁷ Bij vriendschap hoort wederzijdse groei en versterking. Trots en arrogantie ondermijnen haar. Hetzelfde gebeurt ten aanzien van de gemeenschapszin in een groep of maatschappij. Tatián verwijst naar de kritiek van Spinoza op ‘diegenen die alleen aan het volk de ondeugden toeschrijven die inherent zijn aan alle menselijke wezens’.⁶⁵⁸ Spinoza beargumenteert juist dat de natuur in alle mensen dezelfde is, dat deugden en ondeugden geen sociale conditie zijn, en dat hoogmoed ook eigen is aan hen die regeren.⁶⁵⁹

Het vierde thema is de haat, die zowel oorzaak als effect van droefheid kan zijn. Haat is, net als liefde, een fundamentele sociale relatie, waarin een andere mens als oorzaak van droefheid en onmacht wordt gezien. De psychische constellatie van de droefheid kent veel aspecten en is relevant voor het begrip van het politieke gebeuren, en voor de mogelijkheid van een andere politieke constructie. Politiek en passies, ofwel de passionele aard van de mens, dat wil zeggen hoe de mens *is*, gaan altijd samen. *Ethica* III laat zich lezen als een politieke antropologie.⁶⁶⁰ Niet alleen moet de politiek de passies hanteren, maar het betekent ook de erkenning van het intrinsiek politieke karakter van passies. Er zijn niet alleen politieke passies, maar er is een politiek van de passies. Verontwaardiging, woede en afgunst zijn ook vormen van haat. Spinoza laat geen ruimte voor een ‘terechte’ of gefundeerde woede. Een passie kan niet ‘terecht of onterecht’ zijn, alleen maar droef of blij. Wat volgens mij een fundamentele onderscheid is bij Spinoza, is het feit dat ze gebaseerd zijn op inadequate voorstellingen, en afhankelijk van de inhoud van die voorstelling kunnen ze droefheids- of blijheidsaffecten zijn. Tatián gebruikt vaak de term passies en maakt geen expliciet onderscheid tussen affecten en passies, wat Spinoza wel doet. In strikte zin noemt Spinoza alleen de affecten die gebaseerd zijn op een inadequate voorstelling een *passio*.⁶⁶¹ Aan het einde van dit hoofdstuk schrijft Tatián wel dat de passies staan tegenover het geleid worden door de rede.⁶⁶² Hij wijst opnieuw op de dwarsverbanden tussen de *TTP*, de *Ethica* en de *TP*. Men kan de *TTP* lezen als een introductie in de ‘ware filosofie’, met een ondergrondse *Ethica* er in.⁶⁶³ En we kunnen misschien in de *Ethica* een ondergronds politiek traktaat vinden, een voorafspiegeling van de realisatie van een gemeenschap van vrije mensen.⁶⁶⁴

Afgunst is ook verbonden met eerbij – het thema in hoofdstuk vijf – de ‘rivaliteit op leven en dood om het aanzien’, prestige, die ontstaat wanneer de conatus zich richt op wat anderen goed- of afkeuren.⁶⁶⁵ De ambitie onderhoudt en versterkt alle verlangens. Dat is de reden dat alle passies een politieke structuur hebben die niet kan worden opgeheven. Daarom brengt de studie van de affecten ons bij de politiek, en moet een studie van de politiek altijd bij de affecten beginnen. Matheron maakt onderscheid tussen de ambitie die als manifestatie van de conatus wil behagen aan andere mensen, en de ambitie als een andere manifestatie van de conatus die ernaar streeft dat anderen hetzelfde denken en doen als de persoon zelf. Voor de politiek is de overgang van de ene vorm (*gloria*) naar de andere (*dominio*) beslissend. Tatián maakt ten slotte een onderscheid, net als Spinoza, tussen ijdele trots en de tevredenheid met zichzelf, gebaseerd op adequate zelfkennis, evenals tussen valse bescheidenheid en oprechte.

⁶⁵⁷ Idem, p. 101: Tatián verwijst naar Bove (1996).

⁶⁵⁸ *TP* (1901), hfdst. VII, par. 27.

⁶⁵⁹ Tatián (2001), p.106: Tatián verwijst naar Alexandre Matheron, ‘Spinoza et la décomposition de la politique thomiste, machiavellisme et utopie’. *Archivio di Filosofia* (themanr. *Lo spinozismo ieri e oggi*) (1978), 29-59.

⁶⁶⁰ Idem, p. 117 ; verwijzing naar Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris: PUF, 1985, hfdst. IV.

⁶⁶¹ *Ethica* III, st. 58 en 59. Voor meer uitgebreide toelichting: Van Reijen (2008).

⁶⁶² *Ethica* IV, st. 63 en *Ethica* IV, hfdst. 31.

⁶⁶³ Tatián (2001), p. 133: Tatián verwijst naar André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude; Essai sur le Traité théologique-politique*, Paris: Aubier, 1984, p. 10.

⁶⁶⁴ Idem, p. 141: verwijzing naar Alexandre Matheron, ‘État et moralité selon Spinoza’. In: Emilia Giancotti (red.), *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Napoli: Bibliópolis, 1985, pp. 343-353.

⁶⁶⁵ Idem, p. 144: verwijzing naar Matheron (1988), p. 163.

Het zesde thema is de angst, de hoop en de liefde, waaruit veel onderwerping en het zichzelf wegcijferen voortkomt. Men kan de regeringsvormen onderscheiden naar gelang de passies waarvan ze gebruikmaakt. Voor elke gemeenschap zal het altijd nodig zijn gebruik te maken van de passies, dat wil zeggen van bepaalde vormen van verbeelding en van religie. Niet vanwege de 'slechtheid' van de mens, maar vanwege de onwetendheid, of beter het niet kunnen nadenken van het 'volk'. In de *TP* wordt de term - die niet in de *Ethica* voorkomt - *multitudo* relevant. Uit de *potentia multitudinis* ontstaat onmiddellijk de politieke macht.⁶⁶⁶ In de *TP* wordt angst inboezemen niet meer als enige middel gezien om het volk te bedwingen. Spinoza schetst de mogelijkheid - hoewel hij beseft dat ze zelden wordt gerealiseerd - van de intellectuele liefde die bevrijdt.⁶⁶⁷ Deze intellectuele liefde staat voor Tatián ook model voor de ware vriendschap, die genereus is zonder zichzelf te kort te doen. Zoals ik in deel I heb laten zien, benadrukt Spinoza dat het politieke karakter van mensen niet alleen gefundeerd is in angst voor de ander, maar ook in hun sociale aard, waardoor zij moeilijk het leven in eenzaamheid kunnen verdragen en bij wie 'de vrees voor eenzaamheid allen mensen is ingeschapen'.⁶⁶⁸

In het laatste hoofdstuk schrijft Tatián over de gemeenschap, die niet alleen de groep hoeft te zijn waartoe men door geboorte, religie, nationaliteit of anderszins behoort. Ze kan ook juist een zelfgekozen verbinding met anderen met het oog op een gedeelde vrijheid betreffen. Tatián vergelijkt de termen *communis vita* in de *TIE* en de *praxis communis* in de *Ethica* enerzijds met een andere betekenis van *communis* anderzijds.⁶⁶⁹ De eerste twee zijn gangbare uitdrukkingen voor het ervaringsgegeven dat de meeste mensen op een bepaalde manier en met gemeenschappelijke gewoontes leven. De andere betekenis van *communis* betreft het realiseren van een diepgaande relatievorm tussen mensen, een productie van *comunidad sin restricciones*, een gemeenschap zonder beperkingen, die een einde maakt aan de eenzaamheid en de slavernij.⁶⁷⁰ Opnieuw komt hier bij Tatián het thema van 'de strijd voor de slavernij als was het de vrijheid' terug. De eerste manier van gemeenschappelijkheid is een vorm van 'slavernij', uit macht van de gewoonte, en onder druk van conventies. Toch zullen veel mensen alles doen om erbij te horen en niet uit de boot te vallen. De tweede manier daarentegen is bevrijdend en effent de weg naar het 'goede leven'.⁶⁷¹ Goede politiek, tot slot, bestaat uit het produceren van gemeenschapszin en deze houdt nooit op, ook niet in een spinozistische democratie.

Het tweede boek van Diego Tatián over Spinoza heet *Spinoza y el amor del mundo*.⁶⁷² Over Spinoza schrijven is voor Tatián ook Spinoza onderzoeken, ondervragen, omdat hij ons - misschien meer dan ooit en wellicht vooral in Argentinië - uitdaagt. Tatián noemt Spinoza als erfgenaam van de 'marraanse fictie' die het moderne filosofische subject overstijgt en tegelijk verheldert.⁶⁷³ En als erfgenaam van een tragische cultuur, met de helderheid van de vervolgd en de verachten, die ons in deze donkere tijden kan verlichten. Het is een bundel met eerder geschreven essays. In het tweede deel van *Spinoza y el amor del mundo* geeft Tatián een overzicht van Spinoza in Argentinië, dat door mij al eerder is vermeld en gebruikt. Hier bespreek ik nu kort het daaraan voorafgaande deel van het boek.

Het eerste essay gaat over de verschillende interpretaties van Spinoza's *TTP: Filosofía y revelación en el Tractatus theologico-politicus* (Filosofie en openbaring in de *TTP*). Spinoza had een

⁶⁶⁶ Idem, p. 169: verwijzing naar Etienne Balibar, *Spinoza; la crainte des masses*. In: Emilia Giancotti (red.), *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Napoli: Bibliópolis, 1985, pp. 297-298.

⁶⁶⁷ Tatián verwijst naar Antonio Negri, 'L'antimodernité de Spinoza'. *Les Temps Modernes* 539 (1991), 57; en naar *L'anomalia selvaggia; Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981.

⁶⁶⁸ *Ethica* IV, st. 35 opm. en *TP* (1901), hfdst. VI, par.1.

⁶⁶⁹ *Ethica* IV, st. 45, opm.

⁶⁷⁰ De term is van Matheron (1988), p. 613.

⁶⁷¹ Tatián (2001), p. 212, met een verwijzing naar Etienne de la Boétie's *Le Discours de la servitude volontaire*, bezorgd door Miguel Abensour, Parijs: Payot, 1976.

⁶⁷² Tatián (2004).

⁶⁷³ De uitdrukking is van Ricardo Forster, zie mijn hoofdstuk 2, paragraaf 4.

praktische inzet, namelijk het ondergraven van de *imaginatio* en de vooroordelen in alle vormen van religie, en daarnaast een politieke, het bevorderen van tolerantie. Uit voorzichtigheid nam hij het Oude Testament om zijn standpunt te illustreren, maar het gaat voor alle vormen van religie op.⁶⁷⁴ Volgens Tatián volgt Spinoza de epicurische traditie van religiekritiek, en is filosofie voor hem dé manier om de wereld te begrijpen. Tatián erkent ook dat de *TTP* alleen gericht is tegen de ‘slechte’ theologie en dat er een vorm van religie is die nuttig en heilzaam is voor de onwetenden.⁶⁷⁵ Maar hij besluit met zijn standpunt, dat dit toch - zelfs al blijft religie in de praktijk noodzakelijk - geen principieel maar een provisorisch nut is. Het nut bestaat alleen dankzij de onwetendheid en is juist daarom nooit helemaal te overstijgen. Ik zou daar, met Spinoza aan willen toevoegen: net als de passies. Mensen zullen altijd aangedaan worden, want ‘het is onmogelijk dat de mens niet een deel van de Natuur zou zijn en dat hij niet ook andere wijzigingen zou ondergaan dan zodanige, die uit zijn eigen aard alleen zijn te verklaren en waarvan hij de adequate oorzaak is.’⁶⁷⁶ Maar Spinoza schrijft ook: ‘Tot alle daden, waartoe wij door een aandoening, die lijdning is, worden gedreven, kunnen wij ook zonder deze door de rede worden genoopt.’⁶⁷⁷ Dus ook al kan iemand nooit alleen onder leiding van de rede handelen, elke concrete handeling is wel ‘genoopt door de rede’ mogelijk. Dat betekent dat de verdediging van een passie omdat ze noodzakelijk zou zijn voor het uitvoeren van een bepaalde handeling, niet houdbaar is. Het erkennen van de onmogelijkheid en eventueel ook de onwenselijkheid om passies en religie volledig uit te bannen, is niet als een argument of als een legitimering te gebruiken vóór religie of vóór de passies.

Het tweede artikel gaat over de mogelijke invloed van Epicurus in Spinoza en – ook los daarvan - de verschillen en overeenkomsten tussen beiden. In Spinoza’s bibliotheek bevond zich bij zijn dood geen werk van Epicurus. Er zijn alleen een paar indirecte bronnen: de stoïcijnse filosofen, Diogenes Laërtius, Quevedo’s *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Gassendi, en van Spinoza zelf zijn brief aan Boxel. In deze brief schrijft Spinoza dat Plato, Aristoteles en Socrates hem niet veel zeggen, en dat hij liever had gehad dat Boxel Epicurus, Democritus of Lucretius had genoemd. Colerus vermeldt in zijn biografie dat er voor de joodse meesters twee motieven waren om iemand te excommuniceren: geld en epicurisme. In de Talmud stond epicurisch gelijk aan profaan en blasfemisch. Tatián ziet veel affiniteit tussen Epicurus’ opvattingen en die van Spinoza, namelijk aardse heil, het belang van het lichaam en de aandacht voor het goede in de betekenis van het gelukkige leven. Maar vooral in de natuurfilosofie, waarin in het oneindige affirmatieve universum alles een oorzaak heeft, en geen plaats is voor doelloorzaken, vooroordelen en wonderen, ziet hij de overeenkomst. Soms wordt aan Epicurus geloof in het toeval toegeschreven, maar Tatián volgt hier Deleuze.⁶⁷⁸ Deze maakt een onderscheid tussen toeval in de betekenis van niet veroorzaakt en toeval in de betekenis van niet door iemand doelbewust gepland. Zowel bij Lucretius en Epicurus als bij Spinoza is er geen sprake van toeval in de eerste zin. De belangrijkste overeenkomst tussen Epicurus en Spinoza ligt voor Tatián in hun ‘economie van de passies’. Beiden zien geen enkel heil in pijn, angst, verdriet of schuld, kortom in de ‘logica van de trieste passies’. Het gaat bij beiden om een duurzaam geluk, en daarom is wellust, die Spinoza in de *Ethica* een overdadige en eenzijdige prikkeling noemt en Epicurus een ‘niet natuurlijk en niet noodzakelijk genot’, juist te vermijden.⁶⁷⁹ Beiden schrijven over de voorzichtigheid en het vermijden van confrontaties en staan bekend om hun leven als

⁶⁷⁴ André Tosel, ‘Que faire avec le *TTP*? Réforme de l’imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie?’. *Studia Spinozana* 11(1995), 165-199.

⁶⁷⁵ Matheron (1971), met name p. 119-129 en p. 138-143.

⁶⁷⁶ *Ethica* IV, st. 4.

⁶⁷⁷ *Ethica* IV, st. 59.

⁶⁷⁸ Gilles Deleuze, ‘Lucrecio y el simulacro’. In: idem, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 267-280.

⁶⁷⁹ Heel treffend verwoord in een gedicht van Ida Gerhardt over Epicurus: ‘Wij kozen soberheid tot bondgenoot’. Ida Gerhardt, *Verzamelde gedichten*. Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1980.

‘deugdzame atheïst’.⁶⁸⁰ Een epicurisch leven kent twee principes: kennis en vriendschap. Epicurus stichtte een gemeenschap van mensen waarvan ook vrouwen, kinderen en slaven deel uitmaakten, die niet gebaseerd was op religie, sociale afkomst of politieke voorkeur. Hij ontraadt, omwille van de gemoedrust, zich in te laten met politiek. Een spinozistisch leven is een bestaan dat de potentie om te leven, te denken en te voelen zoveel mogelijk vergroot, en dus eveneens gebaseerd op de principes van kennen en vriendschap. Met het verschil dat voor Spinoza de vriendschap ook de mogelijkheid van een burgerlijk bestaan insluit, en de politiek een weg bij uitstek is om de singuliere potenties te vergroten in een gemeenschappelijke potentie, als democratische potentie.⁶⁸¹

Het derde essay gaat over de aard van Spinoza’s *caute* en de tegenstelling tussen de terughoudendheid en de melancholie: *prudencia y melancolía*. Spinoza is een van de laatste filosofen voor wie de klassieke deugd van de voorzichtigheid nog een goede zaak is. Anders dan bij de klassieken (een persoonlijke deugd) en bij Descartes (een epistemologische houding) is Spinoza’s behoedzaamheid een praktische sociale en politieke houding. Mignini legt deze uit als een vorm van zelfbescherming tegen de reacties van anderen, maar Tatián ziet meer dat Spinoza anderen niet wil schaden.⁶⁸² Dat strookt volgens hem meer met de filosofie en met de daden van Spinoza. Hij wil menselijke passies en gedragingen niet bespotten, maar begrijpen. Hij wil ook niet overtuigen en hij wil niemand voor het hoofd stoten. De voorzichtige houding is vooral belangrijk in het contact met bijgelovigen en onwetenden. Het vermogen om te kunnen zwijgen vindt hij een groot goed. De melancholie daarentegen is op zich slecht. De trieste passies bekijkt Spinoza niet alleen als iets psychisch, hij ziet ook de politieke effecten, waarvan de slavernij de belangrijkste is. De melancholie is een soort wanhoop, en ze is – als passie - effect van bijgeloof en passief, wat wil zeggen, lijden. De voorzichtigheid daarentegen impliceert bij Spinoza nooit passiviteit, maar altijd activiteit in de wereld, die het handelingsvermogen vergroot. Ze is als het ware de bescherming van de *conatus*, waardoor die zich kan doorzetten.

In *Más allá del mérito* (De verdienste voorbij) gaat Tatián uit van de 17^e eeuwse discussie over de vrije wil versus de predestinatie, waarin het begrip verdienste centraal stond en die ook in de *Briefwisseling* van Spinoza is terug te vinden.⁶⁸³ Ook de *TTP* neemt positie in dit debat in.⁶⁸⁴ Spinoza is ‘aan gene zijde van de verdienste’. De werken zijn nuttig, maar ze zijn geen verdienste en er is geen imaginaire beloning nodig. De ‘beloning’ is het effect nu, dat is gegeven met het handelen zelf. Er is geen inspanning nodig en onderdrukken van wat men wil doen is niet mogelijk. De mens is in god als de lemen pot in handen van de pottenbakker, en zijn handelen is als de boom die vruchten draagt. Deze ont-eigening, die in het boeddhisme ego-loosheid wordt genoemd, betekent de bevrijding van de trieste passies die ontstaan uit onwetendheid, verbeelding en vooroordelen. Kennis is een instrument dat verbetering meebrengt, als een niet af te dwingen gegeven. Bij Spinoza krijgen alle relevante begrippen in dit debat een andere betekenis: deugd is macht, verdienste, beloning en straf zijn intrinsiek, en volmaakt is dat wat er feitelijk is. Tatián vermoedt dat Marx dit voor ogen stond toen hij schreef over de communistische maatschappij, en zijn antimeritocratische ideaal verwoordde als: ‘van iedereen in overeenstemming met zijn capaciteit en voor iedereen in overeenstemming met zijn behoefte’. De idee van verdienste als een extrinsieke maatstaf voor de beloning wordt losgelaten en vervangen door de intrinsieke maatstaf van de behoefte.

⁶⁸⁰ Jacqueline Lagrée, ‘Spinoza “athée & épicurien”’, *Archives de philosophie* 57(1994), 541-558.

⁶⁸¹ Tatián vermeldt niet dat Epicurus expliciet aanraadt zich – omwille van de gemoedrust en de vriendschap – verre te houden van politiek. Zie: Epicurus, *Over de natuur en het geluk*. Groningen: Historische Uitgeverij, 1998, p. 137, Authentieke Leerstellingen 14 en p. 152, Vaticaanse leerstellingen, 58.

⁶⁸² Filippo Mignini, ‘Il sigillo di Spinoza’, *La cultura* 19(1981), 352-381.

⁶⁸³ Vooral in de briefwisseling van Spinoza met Van Blijenbergh, die in Argentinië apart is uitgegeven als *Las cartas del mal; Correspondencia Spinoza Blijenbergh*, bezorgd door Florencio Noceti en met commentaar van Gilles Deleuze, Buenos Aires: Caja Negra, 2006.

⁶⁸⁴ Balibar (1985), hoofdstuk I.

De tekst *Imaginación y política* (Verbeelding en politiek) is als het ware een beschrijving van Spinoza's filosofie in de terminologie van de optica. De burgerwetenschap is vooral een optische bijdrage.⁶⁸⁵ In de 17^e eeuw verandert de optica de kennis van beeld en verbeelding. Zoals Spinoza schrijft: onze waarneming van de zaken zegt meer over de constitutie van ons lichaam dan over de ons omringende zaken. De optica biedt een ander perspectief, ze laat het lijden zien, en ook hoe de trieste passies onze blik vernauwen. En ze laat zien dat de zaken soms omgekeerd zijn aan hoe wij ze waarnemen. We willen iets niet omdat we het als goed beschouwen, maar we zien het als goed omdat we het willen. Ook de spinozistische politiek biedt een nieuw perspectief. De spinozistische stad is een immanente compositie van potenties en de democratische potentie biedt vriendschap en helderheid. De lens van de conatus wordt geslepen in plaats van onderdrukt. De imaginatio is ook positief, er is een conatus imaginando, waardoor de geest zich zoveel mogelijk tracht voor te stellen wat haar potentie bevordert.⁶⁸⁶ Ook in deel V van de *Ethica* speelt de imaginatio nog een grote rol. De intuïtieve kennis is een verbinding van de rede met de verbeelding. Steeds meer mensen stellen zich voor dat ze verenigd zijn in god. De amor dei intellectualis is volgens Tatián meer een politiek dan een theologisch concept.

Het laatste artikel van het eerste deel heet *La eternidad de los peces* (De eeuwigheid van de vissen). Tatián laat de hele spinozistische zoölogie voorbijkomen waarmee Spinoza in al zijn werken zijn opvattingen probeert te verduidelijken en kracht bij te zetten. Voor Descartes was een dier een automaat, mechanisch en instinctief. Dit in tegenstelling tot mensen die hij zag als creatieve denkende wezens met een onsterfelijke ziel. Voor Spinoza is de mens geen bijzondere soort in de natuur. Het verschil met andere dieren, en in strikte zin met alle andere modi is relatief. Dieren voelen en 'denken' ook, maar op een andere manier dan mensen. Herhaaldelijk laat Spinoza zien dat ook de diversiteit binnen een soort, zowel bij de dieren als bij mensen, groot kan zijn. Het idee van superioriteit van de mens boven een andere soort is bij Spinoza niet aanwezig. Op zich is alles volmaakt en wat we volmaakt vinden en noemen in de ene soort, vinden we niet volmaakt - vergelijkenderwijs - in een andere.⁶⁸⁷ Het natuurlijke recht, dat wil zeggen macht en verlangen, worden alleen op verschillende manieren geuit. Bij mensen vergroten kennis, vriendschap en politiek het vermogen om in het bestaan te volharden. Aan de andere kant kan het streven om in het bestaan te volharden ook worden bepaald door ambitie of genot en juist tot conflicten leiden. 'De vissen, bij voorbeeld, zijn gedetermineerd tot zwemmen en de grote vissen om de kleine op te eten...'.⁶⁸⁸ Voor mensen is de liefde voor de wereld het hoogste dat men kan bereiken, en zich 'als een vis in het water' te voelen.⁶⁸⁹ De strikte logica van het nut bij Spinoza leidt niet per definitie tot een logica van het kwaad, omdat de andere mensen en de kwaliteit van samenzijn in de berekening zijn inbegrepen. Omdat de dieren geen gemeenschappelijke natuur hebben met mensen noemt Spinoza het verbod op het doden van dieren een uiting van bijgeloof. Zij (ver)mogen ons immers ook (te) doden.⁶⁹⁰ Zijn argument is dus niet omdat ze 'automaten' zouden zijn, maar juist omdat ze net als wij, of wij net als zij natuurrecht, ofwel macht hebben. Er is geen hiërarchie van mens en dier, en de een is er niet voor de ander. Het recht van de dieren over ons strekt zich precies zo ver uit als ze de macht hebben, en omgekeerd idem. Zo zit het natuurrecht van de spin in het web waarin de vlieg verstrikt raakt. Het spel van recht of macht is onschuldig en tragisch. Descartes had gelijk toen hij zei dat dieren geen onsterfelijke ziel hebben, maar ook in hen is iets eeuwigs, namelijk hun eeuwige structuur. Maar zij 'voelen en ervaren' niet dat zij eeuwig zijn. 'Het is de intellectuele

⁶⁸⁵ Filippo Mignini, *Ars imaginando; Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1981, p. 58 e.v.

⁶⁸⁶ Paolo Cristofolini, 'Immaginazione, gioia e socialità'. In: idem, *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli: Morano, 1987.

⁶⁸⁷ *Briefwisseling* (1977), brief 23 aan Van Blijenbergh, p. 203.

⁶⁸⁸ *TTP*, hfdst. 16; Gebhardt (1925), *Opera III*, cap. XVI, p. 189.

⁶⁸⁹ *KV*, Deel II, cap. XXVI; Gebhardt (1925), *Opera I*, p. 109, r. 9-13.

⁶⁹⁰ *Ethica* IV, st. 37, opm. I.

liefde van de mensen voor de singulariteit van alles wat bestaat, ook voor de vlieg en voor het spinnenweb, voor de grote en voor de kleine vis, voor de bijen die honing verzamelen. Deze liefde onthult hun eeuwigheid, die van de vliegen, de spinnen, de vissen, de paarden, de slangen, de bijen en de vogels, voorbij de imaginatio, onze imaginatio, van de tijd.⁶⁹¹

Diego Tatián zit in de redactie van het tijdschrift *Nombres*, dat sinds 1991 wordt uitgegeven door het Onderzoekscentrum van de Faculteit Filosofie en Menswetenschappen van de Universiteit in Córdoba. Sinds 2002 worden er ook (minder regelmatig) *Cuadernos de Nombres*, uitgegeven, onder redactie van Tatián en/of gastredacteurs. De reeks opende met een themanummer over Spinoza.⁶⁹² In zijn voorwoord schrijft hij dat Althusser in de jaren '60 waarschijnlijk de eerste was die Spinoza's gedachtegoed gebruikte om het marxisme weer theoretisch tot leven te brengen. Daarna hebben onder andere de werken van Toni Negri, Emilia Giancotti, Etienne Balibar, Marilena Chaui en Miguel Abensour gezorgd voor het besef dat Spinoza's denken actueel is, en van buitengewoon belang voor onze tijd. Aan de ene kant heeft Spinoza's werk een sterke intrinsieke politieke dimensie. Zijn filosofie schetst een manier om ten volle te leven, en is tegelijk realistisch. Aan de andere kant is er ook de hellenistische apolitieke dimensie van de mens die zich kan terugtrekken als de politieke omstandigheden tegenzitten, en zijn eigen leven in vrijheid kan leven, zelfs in een dictatuur. Maar Spinoza is nooit reactionair en hij gaat er nooit van uit dat de strijd al gewonnen of verloren is. Nooit wordt de vrijheid ondergeschikt gemaakt aan principes of 'doelen', nooit moet het ergens heen, de toekomst is altijd open.

Spinoza is vanaf de jaren '30 discontinu in de Argentijnse filosofische discussies opgenomen. Om te beginnen in de joodse tijdschriften en uitgaven, en meer recent in de werken van Gregorio Kaminsky, Leiser Madanes, Diana Cohen en anderen. Dit *Cuaderno* heeft als voorloper de bundel *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, uit 1999, en is de weerslag van een bijeenkomst op de Filosofische Faculteit van de Universiteit van Córdoba november 2001. Van Tatián is de tekst *La eternidad de los peces* opgenomen, die ongewijzigd in het boek *Spinoza y el amor del mundo* staat, en daar al is besproken. De twee daarna verschenen nummers hadden respectievelijk Filosofía de la Fraternidad en Hostilidad/Hospitalidad als onderwerp.

In 2004 kreeg de hierboven genoemde bijeenkomst een vervolg, in de vorm van een tweedaags colloquium, georganiseerd door de inmiddels door Tatián en anderen opgerichte *Círculo Spinociano de la Argentina*, in samenwerking met de Filosofische Faculteit van de Universiteit van Córdoba. Deze colloquia en een paar van de jonge deelnemers (weer een nieuwe generatie) bespreek ik in een volgende paragraaf. Hier bespreek ik alleen de bijdragen van Diego Tatián. Hij is ook eindredacteur van de publicaties die steeds het jaar daarop, ten tijde van het volgende colloquium gepubliceerd zijn.

In 2004 hield Tatián een inleiding met de titel *Acquiescentia en Spinoza*, gepubliceerd in 2005.⁶⁹³ Er zijn – ook oude – teksten die de kracht hebben iets in het leven van de lezer te veranderen, of in elk geval een aspect van het menselijk leven te verhelderen. In de *Ethica* is dat voor Tatián het begrip *acquiescentia*, dat niet in het middeleeuws en klassiek Latijn voorkomt. In de Latijnse vertaling van Descartes' *Les passions de l'âme* (1650) die Spinoza in zijn bibliotheek had, komt de term voor het eerst voor.⁶⁹⁴ In *Ethica* III en IV gebruikt Spinoza de term *Acquiescentia in se ipso* nog grotendeels op dezelfde manier als Descartes, maar in de *Ethica* komen er steeds meer verschillen naar voren. In *Ethica* V heeft het begrip *Acquiescentia mentis* of *Acquiescentia animi* een betekenis die in de moderne filosofie geen antecedent kent. De *Acquiescentia in se ipso* is bij Spinoza het zich verheugen in de eigen macht, in het besef effecten te hebben. Tatián wijst er op dat bij Spinoza, anders dan bij Descartes, berouw altijd slecht is, namelijk verdubbeling van

⁶⁹¹ Tatián (2004), p. 117.

⁶⁹² Tatián en Torres (2002).

⁶⁹³ Diego Tatián, 'Acquiescentia en Spinoza'. In: *Spinoza; Primer coloquio* (2005), pp. 239-254.

⁶⁹⁴ Tatián verwijst naar Pina Totaro, 'Acquiescentia dans la cinquième partie de l'*Éthique*', *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1994), 1, 65-79.

verdriet over de vermeende idee van eigen macht, dus verkapte hoogmoed.⁶⁹⁵ Spinoza ziet wel dat berouw nuttig kan zijn in de omgang met andere mensen voor hen die niet leven onder leiding van de rede. Het is dus een politieke passie. De *vana gloria* is gebaseerd op de idee van prestige dat men heeft in de ogen van het volk. De *Acquiescentia in se ipso* daarentegen is gebaseerd op de adequate idee van zichzelf als modus, als beperkt deel van de natuur. De *Acquiescentia mentis* gaat nog een stap verder, en kan noch te ver gaan, noch tot hoogmoed leiden. Dit is wat Spinoza de *scientia intuitiva* noemt, de singuliere dingen zien in het licht van de eeuwigheid, die verbonden is met de *amor Dei intellectualis*.⁶⁹⁶ In tegenstelling tot de liefde tot god (*amor erga deum*) gaat de *amor Dei intellectualis* niet verloren met het lichaam.⁶⁹⁷ In het tweede deel van *Ethica* V, waar Spinoza hier over schrijft, heeft ook de gloria een andere betekenis gekregen: ze komt niet voort uit de tweede vorm van kennis, kan niet overdadig zijn en is stabiel.⁶⁹⁸

In 2005 sprak Tatián over *Spinoza hedonista*, gepubliceerd in 2006.⁶⁹⁹ Uitgaande van de definitie van libido als een van de manifestaties van de menselijke natuur zelf, bespreekt Tatián onder welke voorwaarden ze ook werkelijk bijdraagt aan het 'goede leven'.⁷⁰⁰ De bedreigingen voor een gelukkig leven zijn talrijk. Een bedreiging of valkuil is de reductie van het hoogste goed tot eer, genot of bezit, zoals Spinoza in het begin van de *TIE* beschrijft. Een andere bedreiging is de al een paar keer genoemde misvatting van wat ware vrijheid is, waardoor 'mensen strijden voor hun slavernij als ware het hun vrijheid'. Ook een bovenmatige prikkeling, dat wil zeggen een 'blijheid, die, voor zover zij op het lichaam betrekking heeft, hierin bestaat dat één of enkele van zijn delen meer dan de andere worden aangedaan' belemmert het denken en leidt af van andere zaken.⁷⁰¹ Ze kan tot gedrag leiden dat anderen schade toebrengt, en ze wordt doel in plaats van middel en een obsessie. Het is verre van Spinoza de libido als zondig of beangstigend te beschouwen. Ook de idee van ascese is hem vreemd. Zijn standpunt past in de traditie van de oudheid, waarin begrippen als 'juiste midden', leefregels en evenwicht passen, ofwel een 'economie van het genot'. Wanneer het genot niet wordt beschermd door de rede of door leefregels, is ze een vorm van waanzin namelijk uit het evenwicht zijn, en zo kan 'liefde' gemakkelijk omslaan in haat. De menselijke natuur is bij iedereen dezelfde, maar 'edelen, prinses, koningen en priesters' hebben wel meer machtswellust dan andere mensen. Een 'economie van het genot' zoals in Epicurus' hedonisme vertoont overeenkomst met Spinoza's opvattingen. Epicurus raadt aan pijn en angst te vermijden, geen genot na te streven dat buiten onze macht ligt, en met voldoende genoegen te nemen. Tatián ziet in het begrip '*hilaritas*' bij Spinoza een overeenkomst met Epicurus' *hedoné*. Het is vrolijkheid van het totale lichaam en de geest, die tot een grotere volmaaktheid leidt, en lijnrecht tegenover melancholie staat, die juist een verminderde volmaaktheid van het hele lichaam en de geest betekent. Melancholie is altijd slecht, vrolijkheid is altijd goed, al kan ze overmatig zijn.⁷⁰² Ook '*delectare*', zich verheugen, is iets waartegen 'alleen een nors en triestig bijgeloof zich verzet'.⁷⁰³ Het zich verheugen in het bestaan komt in de laatste stelling van de *Ethica* nog terug in de fundamentele spanning tussen libido en vreugde, waar geen onderdrukking of offer aan te pas komt. '...omdat wij ons in haar verheugen, zijn wij bij machte onze lusten te beheersen'.⁷⁰⁴ Wanneer de deugd zelf samenvalt met ons verheugen in haar is dat

⁶⁹⁵ *Ethica* IV, st. 56, cor.

⁶⁹⁶ *Ethica* V, st. 24, st. 27, st. 32, st. 38.

⁶⁹⁷ Tatián verwijst naar Pierre-François Moreau, 'Métaphysique de la gloire', *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (1994), 1, 57-58.

⁶⁹⁸ *Ethica* V, st. 36, opm.

⁶⁹⁹ Diego Tatián, 'Spinoza hedonista'. In: *Spinoza; Segundo coloquio* (2006), pp. 325-336.

⁷⁰⁰ *Ethica* III, def. aff. XLVIII; in tegenstelling tot de vier voorafgaande aandoeningen, namelijk eerzucht, gulzigheid, drankzucht en hebzucht, is de wellustigheid niet per definitie onmatig.

⁷⁰¹ *Ethica* IV, st. 43, bewijs.

⁷⁰² *Ethica* IV, st. 42.

⁷⁰³ *Ethica* IV, st. 45, opm.

⁷⁰⁴ *Ethica* V, st. 42.

het goede leven. Spinoza heeft een filosofisch hedonisme dat niet te reduceren is tot een hedonistische filosofie. Tatián verwoordt dat als volgt: ‘Een leven gewijd aan het denken dat zich verenigt met de genoegens om daaruit een volheid te verkrijgen, terwijl ze hen ervoor behoedt zich tegen zichzelf te keren.’⁷⁰⁵ Een zin uit Spinoza’s tweede brief aan Van Blijenbergh geeft aan hoe Spinoza dit in praktijk bracht: ‘...aangezien ik ervan geniet en mijn leven niet in droefheid en zuchten, maar in gemoedsrust, blijdschap en opgewektheid tracht door te brengen en zo nu en dan één trede hoger stijg.’⁷⁰⁶

Op het derde colloquium in 2006, in Valle Hermoso, dat drie dagen duurde, hield Tatián een lezing over *Intermedio político. Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre* (Politiek intermezzo. Een gissing met betrekking tot het spinozisme van Lisandro de la Torre). Deze lezing is gepubliceerd in de congresbundel in 2007.⁷⁰⁷ Tatián beschrijft de polemiek tussen Lisandro de la Torre en Monseigneur Franceschi in 1937, die ik heb beschreven in hoofdstuk 2. In zijn eerste lezing *Intermedio filosófico*, voor een publiek van 2000 mensen, noemt De la Torre Spinoza twee maal. De la Torre zegt dat de mens geen ‘staat in de staat’ vormt en dat er een ‘universum-god is die zich niet bemoeit met het lot en de huiselijke zaken van de mensen’. Hij haalt Spinoza aan, die schrijft dat er geen vrije wil is, en dat mensen daar uit onwetendheid in geloven, en dat god en de wereld een en dezelfde zaak zijn. Hij bekritiseert de geestelijke macht die zich met het onderwijs bemoeit, conflicten oproept en tot de brandstapel leidt in plaats van naar vrede. In zijn tweede lezing een paar maanden later noemt hij Spinoza niet, maar volgens Tatián geeft hij min of meer een samenvatting van de *TTP*, toegespitst op de situatie in Argentinië in de jaren ’30 van de 20^e eeuw. Twee opvattingen over wat een natie is staan tegenover elkaar. Monseigneur Franceschi vertegenwoordigt de kerkelijke macht die tevens een politieke machtsfactor is. De argumentatielijn van De la Torre verloopt als volgt: hij gaat uit van een minimum credo ofwel een moreel onderricht dat hetzelfde is in alle religies, en waar geen theologie aan te pas komt. Hij schetst de figuur van Christus als een revolutionair die opkwam voor de armen. De schrift is niet origineel en exclusief; de ‘fabels en wonderen’ hebben vele en oudere bronnen. Dat Mozes de Pentateuch niet zelf heeft geschreven blijkt ‘uit de lezing van de schrift zelf’. Anders dan bij Spinoza hebben de schrift en religie geen enkel nut. De la Torre beschouwt zich echter niet als materialist, maar als ‘pantheïst’ als je wilt. ‘Maar ik beschouw de positieve religies en wonderdoeners als een karikatuur van de godheid. God moet zich overal bevinden, behalve op de altaren.’

Het vierde colloquium in 2007 werd opnieuw gehouden in Valle Hermoso, en duurde vier dagen. Het boek is gepubliceerd in 2007, met daarin van Tatián zijn bijdrage: *Ontología de la generosidad* (Ontologie van de edelmoedigheid).⁷⁰⁸ Hij constateert dat er over edelmoedigheid en vrijgevigheid in de hedendaagse filosofie niet wordt geschreven en dat dit eerder ook al zelden gebeurde. Descartes heeft in zijn *Les passions de l’âme* in 1649 nog een passage over de *générosité* toegevoegd. Descartes omschrijft deze als een goed gebruik maken van de vrije wil om niemand te verachten en in anderen dezelfde goede wil te veronderstellen.⁷⁰⁹ Binnen de totaal andere ontologie van Spinoza neemt de *generositas* een belangrijke plaats in in zijn theorie van de affecten. Tatián is vooral geïnteresseerd in de politieke implicaties van dit affect. Bij Spinoza zijn die uitgesproken aanwezig. De edelmoedigheid vormt samen met de geestkracht (*animositas*) de flinkheid (*fortitudo*; beide zijn actieve affecten van de geest).⁷¹⁰ De geestkracht streeft er naar –

⁷⁰⁵ Diego Tatián, in: ‘Spinoza hedonista’. In: *Spinoza; Segundo coloquio* (2006), p. 335.

⁷⁰⁶ *Briefwisseling* (1977), brief 26 aan Willem van Blijenbergh, p. 186.

⁷⁰⁷ Diego Tatián, ‘Intermedio político; Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre’. In: *Spinoza; Tercer coloquio* (2007), pp. 379-389.

⁷⁰⁸ Diego Tatián, ‘Ontología de la generosidad’. In: *Spinoza; Cuarto coloquio* (2008), pp. 455-468.

⁷⁰⁹ Tatián verwijst naar Jean-Luc Marion, ‘Générosité et phénoménologie’. *Les Études philosophiques* (1988), 1, 51-72.

⁷¹⁰ Tatián verwijst naar Chantal Jaquet ‘La fortitude cachée’. In: Chantal Jaquet, Pascal Sévérac en Ariel Suhamy (red.), *Fortitude et servitude; Lectures de l’Éthique IV de Spinoza*, Paris: Kimé, 2003, pp. 18-19.

alleen op voorschrift van de rede- in het eigen bestaan te volharden. De edelmoedigheid echter is ‘die begeerte krachtens welke ieder, alleen op voorschriften van de rede, er naar streeft anderen te helpen en door vriendschap aan zich te verbinden.’⁷¹¹ Hier komt de collectieve component van het zelfbehoud tot uiting, en op nog drie andere plaatsen koppelt Spinoza in de *Ethica* de edelmoedigheid aan de vriendschap.⁷¹² De edelmoedigheid is een vorm van de intellectuele liefde tot god, namelijk de intellectuele liefde voor de naaste, en ze kan ook politiek gedacht worden.⁷¹³ Tatián ziet de spinozistische edelmoedigheid ook in een ontologische dimensie in *Ethica* deel I, *De Deo*, dat men kan lezen als een filosofie van de edelmoedigheid. De goddelijke substantie produceert eindeloos oneindig veel dingen op oneindig veel wijzen, zonder zin, zonder doel, belangeloos.

Tijdens het colloquium in 2008, opnieuw vier dagen in Valle Hermoso, sprak Diego Tatián over *Aliquid. Conjetura sobre una ‘práctica intuitiva’*. (Iets. Een gissing met betrekking tot een ‘intuïtieve praktijk’. Deze tekst werd in oktober 2009 gepubliceerd.⁷¹⁴ Tatián vergeleek het levensinstinct bij Nietzsche met de conatus bij Spinoza. Omdat bij Spinoza de mens voor zijn voortbestaan andere lichamen nodig heeft, biedt het samenleven in een staat daarvoor betere condities. Is het mogelijk dat een mens zich voor een ander opoffert dan wel weigert zichzelf te redden? Enerzijds stelt Spinoza dat alle vormen van ‘zelfdoding alleen te verklaren zijn door externe invloeden, zoals een aangeleerde moraal of een imaginair idee van ‘eer’. Maar als de *scientia intuitiva* ook bevrijding van de angst voor de dood betekent, overstijgt men dan daarmee niet de ‘drift tot zelfbehoud’?

In 2009 hield Tatián op het zesde Spinoza colloquium een inleiding over *Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro*. Hij signaleert dat de invloed van Spinoza in het marxisme continu is, al is ze in sommige periodes intenser dan in andere. Ze wordt met name ingezet om crises in het marxisme te doorbreken. Tatián zelf was geen marxist die Spinoza ging lezen, hij kreeg pas later belangstelling voor Marx. De jonge Marx was geïnteresseerd in Spinoza vanwege diens opvatting van de democratie en zijn pleidooi voor de vrijheid van denken. Tatián refereerde aan de jaren ’60 in Frankrijk, aan Matheron en Althusser, en aan de invloed daarvan op de marxisten in Córdoba.

Diego Tatián is naast zijn onderwijs, zijn publicaties en het organiseren van de colloquia, ook degene die het (her) uitgeven van het werk van Spinoza en van studies over hem initieert en stimuleert en daar ook de voorwoorden en inleidingen voor schrijft. In 2004 werd van de Braziliaanse Spinozadeskundige Marilena Chaui een boek vertaald en uitgegeven, met een voorwoord van Tatián.⁷¹⁵ Hij schrijft dat zij in haar politieke engagement Spinoza gebruikt om door zijn werk de omwentelingen in het denken over politiek te begrijpen. Zij gaat niet ‘terug naar Spinoza’, maar leest hem op een manier die niet een directe ideologische verbintenis inhoudt, geen gemakkelijk anachronisme, maar wel politiek vruchtbaar is. Haar boek vindt hij van groot belang vanwege de toenemende studie van Spinoza die er in Argentinië plaats vindt.

In 2006 werd Spinoza’s *Tratado de la reforma del entendimiento* opnieuw uitgegeven in de vertaling van Oscar Cohan met de inleiding van Gebhardt, die in 1944 de eerste Spaanse vertaling was. De tekst en de inleiding zijn niet veranderd, alleen is er een voorwoord van Tatián aan toegevoegd. Daarin schetst hij de geschiedenis en de inhoud van dit vroege werk van Spinoza aan

⁷¹¹ *Ethica* III, st. 59, opm.

⁷¹² *Ethica* IV, st. 46; *Ethica* IV, aanhangsel, hfdst. 11; *Ethica* V, st. 10, opm.

⁷¹³ Tatián verwijst naar Jacqueline Lagrée, ‘Spinoza et l’amour intellectuel du prochain’. In: Chantal Jaquet, Pascal Sévérac en Ariel Suhamy (red.), *Spinoza, philosophe de l’amour*, Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 104.

⁷¹⁴ Diego Tatián, ‘Aliquid; Conjetura sobre una eternidad por la práctica’. In: *Spinoza; Quinto coloquio* (2009), pp. 353-370.

⁷¹⁵ Chaui (2004), pp. 7-14.

de hand van publicaties van onder andere Mignini, Curley, Klever, Theun de Vries, Meinsma, Madeleine Francès en Atilano Dominguez.⁷¹⁶

In 2007 werd het *Epistolario* van Spinoza opnieuw uitgegeven in de vertaling van Oscar Cohan en met een inleiding van Gebhardt (1950). Aan deze uitgave zijn een paar (delen van) brieven die niet in de uitgave van 1950 stonden, toegevoegd in de vertaling van Diego Tatián en Javier Blanco. Het betreft de brieven XII A aan Meyer, een tekst van Jarig Jelles gecatalogiseerd als brief XLVIII A, een aanvulling op brief XLVIII B en een toegevoegd deel aan brief XXX. Tatián schreef ook een lange inleiding en voegde verklarende aantekeningen toe.⁷¹⁷

Ook in 2007 verzorgde Tatián de heruitgave van Carl Gebhardts' *Spinoza*, in de vertaling van Oscar Cohan uit 1940, met een voorwoord van Tatián zelf.⁷¹⁸ Hij begint zijn voorwoord met de situatie in Nederland in de jaren '30, betreffende de Societas Spinozana, het Domus Spinozana en de Vereniging Het Spinozahuis. Het gaat hem daarbij vooral om de positie die Gebhardt daarin heeft. Hij verwijst naar Hubbelings boek over Spinoza, dat in het Spaans is vertaald.⁷¹⁹ Verder gebruikt hij o.a. als bronnen: Meinsma, Freudenthal/Gebhardt, Dunin-Borkowski, Vaz Dias, W.G. van der Tak en I.S. Révah. Tatián stelt dat het boek van Gebhardt heel belangrijk was voor de studie van Spinoza in Argentinië, omdat er voor 1940 nauwelijks iets over Spinoza was geschreven, en nog niets was vertaald. Hij geeft dan een overzicht van Spinoza in Argentinië, dat grotendeels overeenkomt met het eerder door mij gebruikte overzicht in hoofdstuk 2 van dit deel. Na zijn voorwoord is een biografie van Gebhardt opgenomen.

Tatián gaf samen met Ricardo Forster in 2005 een seminario voor de *Sociedad Argentina de Análisis Político*, waarin filosofie, theologie, literatuur en politiek gebruikt werden om het joodse denken te verhelderen vanuit hedendaagse vragen. De titel luidde: *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*. Er werd gezocht naar relaties door de eeuwen heen tussen de talmudische tradities, messiaanse stromingen, antinomische ketterijen en de filosofie en de bijbelexegese van Spinoza. Het doel was om het belang van het jodendom opnieuw te ontdekken in de doortocht door het Westen, om zo onze eigen tijd te begrijpen, en misschien ook de uitsluiting van en het geweld tegen de joden. Het seminaire heeft geleid tot de publicatie van een boek.⁷²⁰ Een module met bijna dezelfde titel gaven zij ook in 2003/2004 samen als postdoctoraal/masters programma joodse Studies, aan de Faculteit Filosofie en Menswetenschappen, van de Universiteit van Córdoba: *Mesianismo, nihilismo y redención: el itinerario del judaísmo moderno de la antigüedad a la ilustración*. Ricardo Forster verzorgde de eerste drie onderdelen over het jodendom en Tatián de volgende drie, uitsluitend over Spinoza. In datzelfde studiejaar werd er ook een seminario gegeven door Marilena Chauí over *Ética y Política en Spinoza*. In juni 2003 kreeg zij een eredoctoraat aan de Universiteit van Córdoba.

De meest recente activiteit van Diego Tatián op het gebied van uitgeven is de publicatie van een nieuwe reeks *Rienwertsz Biblioteca de filosofía spinozista*. Het zijn kleine grijze boekjes die de reeks Mededelingen vanwege het Spinozahuis tot voorbeeld hebben. In 2009 zijn de eerste twee verschenen. De reeks is geopend met een tekst van Etienne Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*.⁷²¹ Zoals ook in de uitgave staat vermeld betreft dit een vertaling door Anselmo Torres van de lezing die Balibar op 15 mei 1993 heeft gehouden voor de Vereniging het Spinozahuis in Rijnsburg, en die is gepubliceerd in de reeks Mededelingen vanwege het Spinozahuis, aflevering 71. De tweede publicatie in deze nieuwe reeks betreft een vertaling uit het

⁷¹⁶ Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, voorw. van Diego Tatián, Buenos Aires: Cactus, 2006, pp. 9-30.

⁷¹⁷ Baruch Spinoza, *Epistolario*, inl. en noten van Diego Tatián, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. VII-LXV.

⁷¹⁸ Gebhardt, *Spinoza*, voorw. van Diego Tatián, Buenos Aires: Losada, 2007, pp. 7-20.

⁷¹⁹ Hubbeling (1981).

⁷²⁰ Diego Tatián en Ericardo Forster, *Mesianismo, nihilismo y redención; De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires: Museos de Buenos Aires, 2005.

⁷²¹ Étienne Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Brujas, 2009.

Italiaans van een tekst van Filippo Mignini, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*.⁷²² De derde publicatie is al aangekondigd, namelijk een tekst van Vittorio Morfino, *Spinoza: relación y contingencia*.

3.2. De Spinoza Colloquia in Córdoba: van 2004 tot en met 2009

De bijeenkomst die in 2001 op de Filosofische Faculteit in Córdoba werd gehouden, en de bundel met de bijdragen *Las aventuras de la inmanencia* die van deze bijeenkomst in 2002 is uitgegeven, zijn al vermeld. Deze bijeenkomst was georganiseerd door de onderzoeksgroep Politieke Filosofie van het departement Filosofie van de Universiteit in Córdoba, waarvan Tatían projectleider is. De groep werkt steeds aan een project waarvoor een beurs is verkregen, met een afhankelijk van beurzen en banen wisselende groep, maar met een vaste kern. Deze projectgroep organiseerde en organiseert nog steeds elk jaar in mei een congres over een filosoof of thema met betrekking tot de politieke filosofie. In 2001 was dat Spinoza. In 2004 is besloten om voortaan jaarlijks twee keer een congres te organiseren, en naast het colloquium politieke filosofie in mei, in oktober een Spinoza colloquium te organiseren. Op die manier wordt het in 1999 uitgekomen boek *Cóncavo y convexo* als onmiddellijke voorloper van de eerste Spinoza colloquium bundel uit 2002 gezien. Met de vermelding van deze twee boeken eindigt de beschrijving van het spoor van Spinoza in Argentinië dat Diego Tatían opnam in zijn boek *Spinoza y el amor del mundo*, dat in 2004 uitkwam. In datzelfde jaar werd in oktober op de Filosofische Faculteit in Córdoba het eerste tweedaagse Spinoza colloquium gehouden, georganiseerd door de Faculteit en de organiserende groep die zich *Círculo Spinociano de la Argentina* noemde. Een twintigtal hoogleraren, docenten, onderzoekers en studenten van verschillende Argentijnse universiteiten namen er aan deel. Dit colloquium wordt sindsdien elk jaar in oktober georganiseerd, en gaat steeds op dezelfde manier. Het betekent dat iedere deelnemer een korte inleiding (20-30 minuten) houdt over een zelf gekozen thema met betrekking tot Spinoza. Er is dus nauwelijks of geen 'publiek'. Tot nu toe hebben de colloquia geen speciaal thema; als de samenvattingen een maand tevoren zijn ingeleverd worden min of meer aan elkaar gerelateerde onderwerpen in een blok van vier inleidingen geprogrammeerd. Na de inleidingen is er tijd ingeruimd voor vragen en discussie, onder begeleiding van een voorzitter. De bedoeling is dat men elkaar informeert waar men mee bezig is, een vermoeden of een hypothese kan uitproberen, en reacties en suggesties krijgt. De meeste deelnemers zijn jonge onderzoekers die aan een universiteit verbonden zijn, en gedeeltelijk onderwijs geven, en/of een onderzoeksbeurs hebben, en zijn te vergelijken met Aio's en Oio's in Nederland. Zoals ook in het voorwoord van de uitgave van het eerste colloquium staat werd en wordt er geen enkel onderscheid gemaakt tussen de deelnemers. Iedereen die wil kan een inleiding houden en van iedereen wordt de later ingeleverde definitieve tekst in de bundel opgenomen. In 2004 namen geen buitenlandse onderzoekers deel. De hoogleraren en erkende Spinozadeskundigen die deelnamen en waarvan de bijdragen in het voorgaande hoofdstuk zijn besproken, zijn: Leiser Madanes, Diana Cohen, Gregorio Kaminsky, Diana Sperling en Diego Tatían. De uitgave in 2005 bevat 19 bijdragen, die niet zijn onderverdeeld in thema's, en telt 253 pagina's.⁷²³ De auteursnamen staan op het voorplat van het boek en de titels op het achterplat. In het boek staan geen personalia.

Op 20 en 21 oktober 2005 werd het tweede Spinoza colloquium gehouden, opnieuw op de campus van de Universiteit in Córdoba. Behalve de deelnemers van diverse Argentijnse universiteiten waren er nu ook drie Braziliaanse deelnemers van de Grupo de Estudos Espinosanos van de Universiteit van Sao Paulo, waar Marilena Chaui als hoogleraar aan verbonden is. Zij hielden hun inleidingen in het Portugees en zo zijn ze ook in de bundel opgenomen.⁷²⁴ Daarnaast waren er twee deelnemers (met één gezamenlijke bijdrage) van respectievelijk de Universiteit van Ceara en de Universiteit Galatasaray in Turkije. Hun bijdrage is

⁷²² Filippo Mignini, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Córdoba: Brujas, 2009.

⁷²³ *Spinoza; Primer coloquio* (2005).

⁷²⁴ *Spinoza; Segundo coloquio*, (2006).

in het Spaans gehouden en in de bundel opgenomen. Van de eerder door mij besproken filosofen zijn Diana Cohen, Diana Sperling, Gregorio Kaminsky en Diego Tatián aanwezig. De bijdragen vormen opnieuw een zeer breed spectrum. Nu is wel een onderverdeling gemaakt in de volgorde van de 31 bijdragen in de bundel. Op de eerste plaats *Spinoza en anderen*: Leibniz, Francisco de Vitoria (1483 – 1546), Herder, Hegel en Heraclites. Het tweede blokje heet *Spinoza en hedendaagse denkers*: Adorno, Castoriadis, Negri, Althusser, Arendt, Merleau-Ponty en Borges. In het derde blokje staan de bijdragen die onder de noemer *religie en politiek* vallen: het leiderschap van Mozes, de profetie, de goddelijke verveling, de ambiguïteit van de democratie, contingentie en politiek, tijd en verbeelding in het *Tratado Político*. Een volgende categorie is *varia*: lichaam en identiteit, ontologie en methode, legitimiteit, de experimenten van Boyle, geweld, goed en kwaad. Ten slotte een blokje met bijdragen die te maken hebben met *verlangen en passies*: liefde en vrees, gehoorzaamheid, zekerheid en vrees, verlangen, conatus en akrasía, melancholie en hedonisme. Het boek telt 335 pagina's.

In 2006 werd het (derde) Spinoza colloquium voor de eerste keer buiten de Universiteit en de stad Córdoba gehouden. Córdoba ligt ongeveer 800 kilometer ten noordwesten van Buenos Aires. 70 kilometer van de stad ligt in de heuvels het dorpje Valle Hermoso, en twee kilometer buiten het dorp via een onverharde weg ligt een koloniaal buiten, Vaquerías, dat nu eigendom is van de Universiteit van Córdoba. Het wordt gebruikt voor conferenties en als vakantieverblijf voor medewerkers van de universiteit en hun gezin. Dit was de eerste keer dat ik aan het colloquium deelnam, en het duurde deze keer drie dagen: 2, 3 en 4 november. Naast de Argentijnen en de grote delegatie Brazilianen (13 bijdragen), waren er nu deelnemers uit Spanje (José Blanco Echauri van de Spaanse Spinoza vereniging Seminario Spinoza), Chili (4), Turkije (2), Frankrijk (Chantal Jaquet, Parijs) en México (1). Marilena Chaui had toegezegd te komen, maar werd, zo vertelden de Brazilianen, op het vliegveld teruggedroepen door de net gekozen nieuwe president Lulu. Marilena Chaui is actief in de landelijke politiek met de door haar opgerichte Partido de los Trabajadores. In het omvangrijke boek (388 pagina's, en groter formaat) staan 34 bijdragen.⁷²⁵ Voor het eerst staat bij de auteurs de naam en plaats van de universiteit of het instituut vermeld, maar geen verdere personalia. Op het omslag staat een afbeelding van een fragment van een schilderij (1992) van Marlene Dumas dat Spinoza voorstelt. Op de binnenflap staat een afbeelding van het portret Spinoza (1981) van Emo Verkerk.⁷²⁶ Er is weer een indeling in blokken, met iets andere titels. Het eerste blok is *Varia*: de wil, negativiteit, genetische definities, de *Ethica: mos ordo geometricus*, wederkerigheid, de eindige modi, lichaam-geest, schijnhandelingen en traditie/moderniteit. In het tweede blok *Políticas* staan bijdragen over: *potencia e impotencia de la razón, utilidad y concordancia*, migrantenrechten, vrijheid van spreken, een militante Spinoza, psychoanalyse en *notiones communes*. Het derde blok bevat een nieuwe thema, *Kunst en Taal*, met de volgende bijdragen: de hebreeuwse grammatica, taal, ikebana, moderne esthetische ervaring, crisis in de esthetica van het effect, eerste persoon enkelvoud, kunstfilosofie en theatrale ervaring. Let wel, en elk onderwerp is '...bij Spinoza!' Het vierde blok *Lichaam en Passies* is daarna opvallend klein: het lichaam, vrolijkheid, verlangen, ressentiment en wrok. Tot slot de bijdragen over Spinoza en een andere filosoof, *Spinoza en de anderen*: briefwisseling, mechanisme in de 17e eeuw, Descartes, Vico, Marx, Freud en Lisandre de la Torre. Van de eerder besproken Argentijnse filosofen en hun bijdragen waren deze keer Diana Sperling, Gregorio Kaminsky en Diego Tatián aanwezig.

In 2007 werd het nu vierdaagse colloquium gehouden van 24 tot en met 27 oktober, weer in Valle Hermoso. Een citaat uit het voorwoord van de in 2008 uitgegeven congresbundel: 'Evenals in de drie voorafgaande banden—die samen met deze een groeiend archief vormen van artikelen in het Spaans en Portugees - gaat het om over het algemeen korte bijdragen die praktisch het hele spectrum weergeven van de klassieke spinozistische thematieken zoals politiek, religie en ontologie – evenals ook zijn confrontatie met de esthetica en de hedendaagse

⁷²⁵ *Spinoza; Tercer coloquio*, (2007).

⁷²⁶ Ekkart (1999), resp. p. 31 en p. 32.

wetenschappen, en de onuitputtelijke vruchtbaarheid van zijn constante receptie vanaf de 17^e eeuw tot in onze dagen.⁷²⁷ Er staan 42 bijdragen in, waarvan 17 Braziliaanse in het Portugees, en de band telt 467 pagina's. De meeste Brazilianen zijn studenten en medewerkers van Marilena Chaui, die nu zelf ook aanwezig was en een langere avondlezing gaf over *O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário*.⁷²⁸ Verder waren er naast mij nog twee Turkse deelnemers, een Chileen en een Mexicaan. Na de lange bijdrage van Marilena Chaui volgt het eerste kopje *Spinoza en de anderen*: Machiavelli, het Traktaat over de drie bedriegers, de Radicale Verlichting, De la Mettrie, Jacobi, Kant, Nietzsche, Max Horkheimer, Deleuze, het kapitalisme, Badiou en Lacan. Het tweede kopje *politiek, maatschappij, religie* staat boven de bijdragen over: de soeverein, politieke wetenschap, conatus, slavernij, recht op verzet, rechtvaardigheid, sociale verbindingen, anti-rechtskunde, liefde en rechtvaardigheid, vriendschap, rede en geloof, verlossing. Vier bijdragen betreffen *wetenschap, lichaam*: hedendaagse neurologie, het lichaam in de *Ethica*, hallucinatie, mathematische formalisering. De volgende categorie is *esthetica en andere zaken*: een esthetica van de immanentie, literatuur als intuïtief weten, Funes (had een goed geheugen), Lao Tsé, Augustinus, Medea. De bijdragen zijn kennelijk steeds moeilijker onder een beperkt aantal categorieën te vangen. Na de voorafgaande *en andere zaken* volgt tot slot nog een categorie *varia*: allegorie, deugdzame atheïst, tegenspraak tussen de *TTP* en de *TP*, vorming van de rede, tijd, geometrie en geschiedenis, beginnen aan filosofie, edelmoedigheid. Van de filosofen van wie eerder hun bijdrage besproken is, waren Diana Cohen, Diana Sperling en Diego Tatián aanwezig.

Van het vijfde colloquium dat van 28 tot en met 31 oktober 2008 in Valle Hermoso is gehouden zijn de bijdragen in oktober 2009 verschenen.⁷²⁹ De boeken waren zoals gebruikelijk beschikbaar op het zesde colloquium. Het programma was in 2008 met 53 inleidingen nog voller dan het jaar daarvoor. De opzet van een colloquium is steeds dezelfde gebleven. De hele dag worden er inleidingen gehouden van 30 minuten in blokjes van vier met een pauze ertussen, tot 's avonds 21.00 uur; daarna is het diner. De verhouding Argentijnen en Brazilianen was in 2008 ongeveer dezelfde gebleven (16 Braziliaanse bijdragen), en ook het aantal andere buitenlanders was stabiel. Behalve mijzelf en de twee Turkse deelnemers waren er twee Chilenen en een Colombiaan. Wat nieuw was, waren de vijf boekpresentaties die na elkaar gehouden werden door een deelnemer die het boek al had gelezen. De boeken waren niet ter plekke verkrijgbaar. Het betrof twee nieuwe in Argentinië uitgegeven boeken over Hobbes, waarvan een van de hand van Carlos Balzi, die vanaf het begin de colloquia heeft meegeorganiseerd en altijd aanwezig was.⁷³⁰ Het andere boek betrof een bundel.⁷³¹ De andere drie boeken zijn Argentijnse uitgaven van vertalingen van boeken over Spinoza. Het eerste was de nieuwe uitgave van Gebhardts' *Spinoza*, nu met een inleiding van Tatián, die ik al eerder besproken heb. Verder betrof het een vertaling van Michel Henry's *Le bonheur de Spinoza*, en een vertaling van Chantal Jaquet, *Spinoza ou la prudence*.⁷³²

In 2009 was een voorzichtige poging gedaan om tot een thema voor het colloquium te komen. De titel bleef gehandhaafd: Sexto Coloquio International Spinoza 2009 en het vond plaats van 28 tot en met 30 oktober 2009, opnieuw in Valle Hermoso. Gevraagd was om eventueel een inleiding te houden die te maken had met het thema *Spinoza, zijn vrienden en zijn boeken*, maar ook inleidingen over andere thema's waren toegestaan. Van de veertig lezingen gingen er vijf inderdaad over Spinoza en een correspondent of een bekende (Oldenburg, Van Blijenbergh, Jelles, Leibniz en Van den Ende). Twee inleidingen betroffen boeken uit de

⁷²⁷ *Spinoza; Cuarto coloquio* (2008), p. 9.

⁷²⁸ Idem, pp.11-39.

⁷²⁹ *Spinoza; Quinto coloquio* (2009).

⁷³⁰ Carlos Balzi, *Humanismo, ciencia, política; El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, 2008.

⁷³¹ María Liliana Lukac (red.), *Perpectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Buenos Aires: Educa, 2008.

⁷³² Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: La Cebra, 2008 en Chantal Jaquet, *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

bibliotheek van Spinoza (Petronius en Descartes) en een ‘n mogelijke auteur die Spinoza gelezen kon hebben (Pedro Calderon de la Barca). Boeken zijn immers ook vrienden.

Naast de referaten werden er opnieuw vier boekpresentaties met een inleiding gehouden. Een paar van de boeken waren nu ook ter plekke verkrijgbaar. De presentaties betroffen de twee al vermelde publicaties van Balibar en Mignini in de nieuwe reeks Rieuwertsz en een nieuwe vertaling van de *TIE* in een tweetalige uitgave.⁷³³ Een van de Chileense vertalers, Boris Eremiev, is sinds 2006 op alle Spinoza colloquia aanwezig geweest. Luis Placencia is een Chileense filosoof en classicus die met name over Hume en Kant heeft gepubliceerd en alleen in 2006 op het Spinoza colloquium aanwezig is geweest. Van Diego Tatián werd een nieuw boek gepresenteerd, *Una introducción a Spinoza*.⁷³⁴ Dit is een inleiding in Spinoza, die hij heeft geschreven voor en ook gebruikt in zijn cursussen samen met Ricardo Forster, en heeft uitgewerkt tot een boek. Er werd ook een boek over Spinoza gepresenteerd van de Argentijnse filosoof Marcelo Schuster (1973): *Contorsión. Spinoza en la frontera*.⁷³⁵ Hij is in Buenos Aires afgestudeerd met een werkstuk over Giordano Bruno, en bestudeerde verder bij Diana Sperling jodendom en filosofie, en leerde van haar essays schrijven. Zijn boek is in México uitgegeven door de UNAM, waar Schuster momenteel onderzoek doet en aan een proefschrift werkt over Bergson. Hij was nu voor de eerste keer aanwezig op een Spinoza colloquium, en hield ook een inleiding met de cryptische titel *S-crypta*. In het voorwoord van zijn boek legt hij deze uit: *cripta* slaat op de crypto-joden, zoals de marranen ook werden genoemd. Schuster bespreekt in zijn boek hoe deze crypto-joden zich verhielden tot de nieuwe joodse Hollanders. Hij onthult het geheim van de *cripta* van Spinoza, dat afhangt van de grens die de conatus verdeelt tussen het goddelijke woord en de handeling van de gemeenschap. Het boek is in een voor mij onbegrijpelijke stijl geschreven. Het begint met een tekst over de zevende brief van Plato, en gaat daarna over de *cripta*, de contrabande en de grens. Het begrip contrabande komt ook bij Ricardo Forster voor als hij het over de marraanse fictie heeft, en het begrip grens is typerend voor Diana Sperling's interpretatie van Spinoza tussen de woestijn en de Griekse *polis*. Er is dus in elk geval één Argentijnse filosoof van de nieuwere generatie in het Spinozaonderzoek die zich nog expliciet als joods presenteert.

3.3. Weer een nieuwe generatie

De meeste deelnemers aan de hierboven beschreven colloquia in Córdoba beschouw ik weer als een nieuwe generatie, omdat ze én rond de 30 jaar oud zijn, én nog geen positie aan een universiteit hebben anders dan als onderzoeker/assistent én nog geen boek over Spinoza hebben gepubliceerd. Op dat laatste zijn twee uitzonderingen, die respectievelijk een Duitstalige handelseditie van een proefschrift betreffen (van Cecilia Abdo Ferez) en een boekje in een populaire serie filosofen en schrijvers voor beginners, met cartoons (van Axel Cherniavsky).

Ik bespreek in deze paragraaf acht van de tientallen jonge Spinozaonderzoekers die de afgelopen jaren aan een of meerdere colloquia hebben deelgenomen. Mijn selectiecriteria zijn: ze hebben aan de eerste Spinozabijeenkomst in Córdoba in 2001, die als een voorloper is te beschouwen, deelgenomen of aan het eerste Spinoza colloquium dat in 2004 plaats vond. En ze hebben daarna tot en met de laatste bijeenkomst in 2009 minstens nog enkele keren deelgenomen. Bovendien hebben zij naast de gepubliceerde inleidingen in de congresbundels ook elders over Spinoza gepubliceerd. Ik vermeld hun positie, activiteiten en onderzoeksterrein en geef een overzicht van hun bijdragen aan de colloquia en andere publicaties. Ik ga niet uitvoerig op de inhoud van hun publicaties in, omdat deze over het algemeen een weergave en uitleg van een onderdeel van Spinoza's filosofie betreffen, al of niet in vergelijking met een andere filosoof of

⁷³³ Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (Latijn-Spaans), vert., noten en inl. van Boris Eremiev en Luis Placencia, Buenos Aires: Colihue, 2008.

⁷³⁴ Diego Tatián, *Una introducción a Spinoza*, Buenos Aires: Quadrata, 2009.

⁷³⁵ Marcelo Schuster, *Contorsión: Spinoza en la frontera*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

denker. Een paar uitgesproken specialisaties, gecombineerd met de belangstelling voor Spinoza, zien we bij Sebastián Torres (Machiavelli), Carlos Balzi (Hobbes) en Fernando Bahr (Bayle). Tot slot zal ik bespreken of en in hoeverre deze generatie verschilt van de vorige, en daar een voorzichtige uitspraak over doen.

Sebastián Torres

Sebastián Torres Castaños (Córdoba, 1976) is lid van de projectgroep *Moderne en hedendaagse politieke filosofie* van de *Escuela de Filosofía* die onderdeel is van de faculteit *Filosofía y Humanidades* van de Nationale Universiteit van Córdoba (UNC). Deze onderzoeksgroep organiseerde in 2001 de conferentie over Spinoza's politieke filosofie. Nog steeds wordt er jaarlijks in mei een conferentie georganiseerd door deze onderzoeksgroep, waarvan de meeste leden een aantal jaren deel uitmaken. Diego Tatián is vanuit de faculteit de verantwoordelijke projectleider. Financiering gebeurt via beurzen van de *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET), te vergelijken met de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Naar aanleiding van het succes van de Spinozaconferentie is besloten dat de projectgroep naast haar 'eigen' conferenties (Jornadas de Filosofía Política) in mei over diverse politieke filosofen en politieke thema's, ook elk jaar in oktober een Spinozaconferentie organiseert. Dat is in 2004 voor de eerste keer gebeurd en daarna elk jaar herhaald. In 2009 vond het zesde Spinoza Colloquium plaats. Sebastián Torres is vanaf 2001 en tot en met nu medeorganisator van beide activiteiten, en heeft op elk Spinoza colloquium een bijdrage geleverd, die zijn gepubliceerd in de respectievelijke bundels.⁷³⁶ Hij is sinds zijn afstuderen in 2002 ook werkzaam aan de Facultad de Filosofía y Humanidades, en is tegelijk aan zijn promotieonderzoek begonnen onder leiding van Diego Tatián. In 2006 verwierf Torres in een concours de post van assistent universitair docent in de Politieke Filosofie. Zijn proefschrift is in oktober 2009 afgerond. Het onderwerp is: *Contingencia y conflicto político en Machiavelli. Vida y tiempo de la república*. Twee hoofdstukken gaan over de receptie van Machiavelli door Spinoza, die door Torres wordt beschouwd als de belangrijkste moderne lezer van Machiavelli. Hij stelt dat de gemeenschappelijke noemer van beiden de spanning tussen democratie en republiek is. Torres zet de lezing van Spinoza tegenover die van Montesquieu later. Hij publiceerde twee artikelen over Spinoza en Machiavelli, waarvan het eerste in de uitgave van de bijdragen van het congres in 2001, die mede door hem zelf is geredigeerd.⁷³⁷ Verder publiceerde Torres over Machiavelli, de politieke filosofie van de Renaissance en over hedendaagse politieke filosofie.

Recent is de onderzoeksgroep aan een nieuw project begonnen over Spinoza en de moderne en hedendaagse filosofie. De titel van het project luidt: *Spinoza modern en hedendaags: de historische en conceptuele aanwezigheid van Machiavelli in het werk van Spinoza en de spinozistische fundamenteën voor een politieke ontologie die gebaseerd is op de ideeën van potentie, leven en individualiteit in het licht van de filosofie van Roberto Esposito*.⁷³⁸ Onderzocht worden het probleem van groei en duur van de *potentia*, de genese en de constitutie van het politieke lichaam als artificieel in relatie tot de natuurlijke

⁷³⁶ Sebastián Torres, 'Algunas consideraciones en torno de la relación entre Maquiavelo y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2005, pp. 139-153; idem: 'Securitas; retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 295-309; idem: 'Utilidad y concordancia en la política spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer coloquio*, Córdoba: Brujas, 2006, pp. 141-153; idem: 'Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007, pp. 41-53; idem: *Imaginación e historia en Spinoza. Spinoza; Quinto coloquio*, oktober 2008, niet in de congresbundel opgenomen; idem: *Vida política. Spinoza; Sexto coloquio*, 29 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).

⁷³⁷ Sebastián Torres, *Contra pax: Maquiavelo y Spinoza*, in *Las aventuras de la inmanencia* (2002), pp. 19-39; 'Machiavelli y Spinoza; entre securitas y libertas', *Revista Conatus; Filosofía de Spinoza*, 1(2007), 87-103.

⁷³⁸ Roberto Esposito (1950), Italiaans bio-politiek filosoof; vertaald van hem in Argentinië zijn onder andere *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Grama, 2006 en *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Alhuc, 2006.

lichamen en de singulariteit van de politieke lichamen. Het spinozistische concept van *potentia* wordt vergeleken met de idee van *in-potentia* in de filosofie van Esposito in zijn boek *Categoríe dell'impolítico*. Tevens wordt het spinozistische concept van leven vergeleken met dat van Esposito in zijn trilogie *Communitas, Immunitas, Bíos*. Vanuit de verschillen wordt verklaard waarom en hoe Esposito terug uitkomt bij Spinoza in zijn project waarmee hij een begin maakt in zijn boek *Bíos*. Op die manier wordt aangetoond hoe de categorieën van Spinoza, tegenover de postmetafysische theorieën, een uitweg bieden in het bio-politieke debat.

Carlos Balzi

Carlos Eduardo Balzi (1973) is eveneens lid van de onderzoeksgroep Politieke Filosofie in Córdoba. Ook hij was in 2001 en daarna altijd medeorganisator van zowel de studiedagen Politieke Filosofie als vanaf 2004 ook van de Spinoza colloquia en altijd aanwezig met een bijdrage. Balzi is op de eerste plaats Hobbesonderzoeker, en zijn belangstelling voor Spinoza komt daaruit voort. Hij bestudeert Spinoza in het kader van diens receptie van Hobbes. Hij is in 1998 afgestudeerd als filosoof aan de Facultad de Filosofía y Humanidades van de Universiteit van Córdoba, en daar in 2004 summa cum laude gepromoveerd op Hobbes. Balzi werkt momenteel als universitair docent politieke filosofie en natuurfilosofie in de 17^e eeuw aan dezelfde faculteit en is naast zijn onderwijs ook vanwege CONICET onderzoeker. Zijn onderzoeksgroepen betreffen politieke filosofie en wetenschappelijke revolutie in de 17^e eeuw, met name bij Hobbes, en de moderne bronnen van Nietzsche. In 2008 is een verkorte versie van zijn proefschrift verschenen als boek onder de titel *Humanismo, ciencia, política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*.⁷³⁹

In 2001 sprak Carlos Balzi op de Spinozadagen in Córdoba over de kijk op het volk van Erasmus tot en met Spinoza, gepubliceerd in 2002.⁷⁴⁰ Hij wijst er op, zoals ik ook in deel I heb geschreven, dat Spinoza in het algemeen niet negatief is over het volk, omdat hij juist alle eigenschappen en defecten die soms aan het volk worden toegeschreven, beschouwt als kenmerken van de menselijke natuur in het algemeen.⁷⁴¹ Toch gebruikt Spinoza een paar keer de term 'vulgo' wanneer hij duidelijk een bepaalde groep of de meerderheid bedoelt, maar wel nadat hij 'de mensen' al had ingeperkt tot 'de mensen, reeds zwak van ziel, ook nog even trots, zich nergens voor schamend en niets vrezend'.⁷⁴² Op het eerste Spinoza colloquium in 2004 hield Balzi een inleiding over de verschillen en overeenkomsten tussen Hobbes en Spinoza met betrekking tot kennis, natuur en politiek.⁷⁴³ Hij gaat daarbij uit van de twee plaatsen waar Spinoza over Hobbes schrijft.⁷⁴⁴ Zijn inleiding op het derde Spinoza Colloquium had als titel (*Het meest absurde van alles*), en ging over Spinoza's briefwisseling met Oldenburg en Boyle over de nieuwe experimentele wetenschap. De titel slaat op een zin in een brief van Spinoza aan Oldenburg over het bestaan van een vacuüm dat Boyle veronderstelde, en dat is wat Spinoza 'het meest absurde van alles' noemt.⁷⁴⁵ Ook Hobbes liet zich daarover uit, en noemde het 'onwetendheid van die man'.⁷⁴⁶

⁷³⁹ Carlos Balzi, *Humanismo, ciencia, política; El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

⁷⁴⁰ Carlos Balzi, 'La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza'. In: Tatián en Torres (2002), pp. 41-50.

⁷⁴¹ *Ethica* III, st. 51, sch. en st. 55, sch.

⁷⁴² *Ethica* IV, st. 54 sch. en st. 58 sch.

⁷⁴³ Carlos Balzi, 'Conocimiento, naturaleza y política, entre Hobbes y Spinoza'. In: *Spinoza; Primer coloquio* (2005), pp. 129-138.

⁷⁴⁴ *Briefwisseling* (1977), brief 50 aan Jarig Jellis, p. 309; *TTP*, p. 514: adnotatio 33 bij hfdst.16, die wellicht niet van Spinoza zelf is.

⁷⁴⁵ *Briefwisseling* (1977), brief 6 aan Henry Oldenburg, p. 97: 'niets is dwazer dan dat'.

⁷⁴⁶ Hobbes, *Dialogus physicus*. In: S. Simon en S. Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 383.

Op het derde colloquium sprak Balzi over de eenzaamheid van de rede, als het ware een vervolg op zijn inleiding van het jaar daarvoor, waarin hij doorging op het thema van de (experimentele) wetenschap tegenover de filosofie van Hobbes en Spinoza.⁷⁴⁷ Een heel ander thema sneed hij aan op het vierde colloquium in 2007: de deugdzame atheïst, ofwel hoe tijdgenoten zich zowel over Spinoza als over Hobbes uitlieten.⁷⁴⁸ Hobbes en Spinoza werden aan het einde van de 17e eeuw en het begin van de 18e eeuw vaak in één adem genoemd en verketterd, bijvoorbeeld door Samuel Clarke.⁷⁴⁹ Balzi memoreert dat dezelfde uitdrukking deugdzame atheïst, die Pierre Bayle voor Spinoza gebruikte, al 30 jaar eerder voor Hobbes was gebruikt. Edward Hyde, ofwel Lord Clarendon, verbaasde zich over de (ogenschijnlijke) discrepantie tussen het leven en de leer van Hobbes. Hij beschrijft Hobbes als een ‘man van onberispelijke rechtschapenheid, die een leven heeft geleid dat volledig vrij is van schandalen... hoewel men toch in geen geval kan zeggen dat hij een of andere religie heeft, en al helemaal niet dat hij een goede christen is’.⁷⁵⁰ Balzi verwijst verder ook nog naar Padre Benito Feijoo, die ik in deel II heb besproken, als mogelijk de eerste vermelding van Spinoza in een spaanstalig werk dat in de nieuwe wereld is aangekomen.⁷⁵¹ In 2008 was Carlos Balzi aanwezig maar hield geen lezing. Voor het eerst waren er dat jaar presentaties van recente boeken over Spinoza en Hobbes, waaronder zijn eerder genoemde boek *Humanismo, ciencia, política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*. In 2009 sprak hij over *Método y conversión* (methode en bekering/verandering), maar deze lezing is nog niet gepubliceerd. Tevens hield hij een inleiding over een heruitgave van Spinoza’s *TIE*.⁷⁵²

Cecilia Abdo Ferez

María Cecilia Abdo Ferez (Olavarría, provincia de Buenos Aires, 1976) studeerde politieke wetenschappen aan de Universiteit van Buenos Aires. Aan het eind van haar studie kwam zij in aanraking met het denken van Louis Althusser. Omdat er werd gezegd dat dit denken alleen te begrijpen was als je de *Ethica* van Spinoza had gelezen, vormde zij met medestudenten een studiegroep en lazen zij een tijd lang op zondag samen de *Ethica*. In 2001 werd haar een beurs toegekend voor een promotieplaats politieke theorie aan de Filosofische Faculteit III van de Humboldt-Universiteit in Berlijn. Zij studeerde daar van 2002 tot 2006 bij Prof. Dr. Herfried Münkler. In haar Duitstalige proefschrift (2006), waarvan in 2007 een gecorrigeerde versie als handelseditie is uitgekomen, behandelt zij het machtsconcept van Spinoza vanuit het perspectief van de 17e eeuwse politieke ideeëngeschiedenis. De titel luidt: *Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*.⁷⁵³ Zij onderzocht de belangrijkste thema’s uit Spinoza’s politiek filosofie: zijn machtsconcept en de interactie tussen alle modi, mensen inclusief, met hun verschillende graden van macht en activiteit. Spinoza gaat uit van een immanente tendens in mensen om zich te verenigen om zo meer macht te hebben tegenover de buitenwereld. Dit streven leidt niet noodzakelijk tot macht over anderen, maar vooral ook tot een ethiek van autonomie en vrijheid. Volgens Cecilia Abdo Ferez voegt Spinoza’s ontologie zich hiermee duidelijk in het filosofische kader van de moderne tijd. Dat wordt immers

⁷⁴⁷ Carlos Balzi, ‘La soledad de la Razón’. In: *Spinoza; Tercer coloquio* (2007), pp. 315-325.

⁷⁴⁸ Carlos Balzi, ‘Variaciones sobre el ateo virtuoso’. In: *Spinoza; Cuarto coloquio* (2008), pp. 397-406.

⁷⁴⁹ Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in answer to Mr. Hobbs and Spinoza and Their followers. Where the Notion of Liberty is Stated, and the Possibility and certainty of it Proved, in Opposition to Necessity and Fate*. 2e ed. London: James Knapton, 1706.

⁷⁵⁰ Lord Clarendon, *A brief View and Survey of the dangerous and pernicious Errors to the Church and the state in Mr. Hobbes’ Book entitled Leviathan*, London: 1674.

⁷⁵¹ Benito Feijoo, *Teatro Critico Universal*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, VI, I, p. 123.

⁷⁵² Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, vert., inl. en aant. van Luis Placencia en Boris Eremiev, Buenos Aires: Colihue, 2008.

⁷⁵³ Cecilia Abdo Ferez, *Die Produktivität der Macht; Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*, Berlin: Logos, 2007.

gekaracteriseerd door de aandacht voor de rol van de massa in de politiek en de dynamische opvatting van politiek en politieke instituties. De grondslag van Spinoza's machtsconcept is de erkenning van de noodzaak om de politieke legitimiteit, wil zij stabiel zijn, voortdurend immanent en democratisch levend te houden.

Cecilia Abdo Ferez was in 2001 aanwezig op de eerste Spinoza bijeenkomst in Córdoba, en vanaf 2005 was zij ook ieder jaar aanwezig op de Spinoza colloquia. Haar bijdrage in 2001 ging over Spinoza's idee van geschiedenis, en de relatie daarvan met zijn concepten duur, eeuwigheid en oneindigheid. Haar conclusie is dat geschiedenis voor ons op de eerste plaats de inspanning betekent om te begrijpen en onszelf te begrijpen in onze singulariteit, en zo vrij te worden. Het bestaan wordt begrepen als een poging een eeuwige orde te reconstrueren, waaraan wij noodzakelijk deel hebben.⁷⁵⁴

Aan een studie over kapitalisme, neo-liberalisme, globalisering en onderdrukking van Marcelo Matellanes, met de titel *Del maltrato social. Conceptos son afectos*. (Over sociale mishandeling. Concepten zijn affecten.) leverde Cecilia Abdo Ferez een bijdrage als co-auteur.⁷⁵⁵ Het boek is een uitgave van de Faculteit Economische Wetenschappen van de UBA. De door mij eerder besproken Eduardo Grüner die wordt vermeld en bedankt als docent schreef ook een hoofdstuk. Hij wordt in het voorwoord door de auteur beschreven als 'een intellectueel die een luxe is in een bijzonder middelmatig milieu, dat het sociale denken in Argentinië is.' De hoofdstukken van Matellanes zelf, universitair docent aan de opleiding Politieke Wetenschappen van het departement Internationale Economie van de UBA, zijn in strijdbare taal geschreven. Hij wil de zaken bij de naam noemen, omdat zoals Bourdieu schrijft, 'benoemen een politieke handeling is'. Matellanes noemt daarom de sociale problematiek, werkeloosheid en uitsluiting door het kapitalisme 'genocide'. Hij beroept zich op Negri en Hardt, van wie ook een bijdrage is opgenomen. Hij gebruikt ook hun begrippen *imperium* en *multitudo*. In de inleiding wijst Matellanes er op dat het idee van een alternatief bieden in het algemeen en het gebruik van de termen *concepto* en *afecto* in het bijzonder naar Baruch de Spinoza verwijzen, en dat die filosoof in zijn boek veelvuldig wordt aangehaald. En wel 'omdat zijn filosofie voor ons de poorten opent voor die ontologische her-fundering waar wij het over hebben, omdat zijn niet-moderniteit ons toestaat een nieuwe sociale subjectiviteit te denken, die constituerend is, en in permanente actualisering van de potenties. En omdat hij ons ook toestaat te ontsnappen aan – en ons te redden van – het probleem van de transcendente staat. Want de macht vindt geen plek bij de nieuwe massa's die als moleculen op zoek zijn naar ethische affirmatie en absolute politieke democratie.'⁷⁵⁶ Het motto van het eerste hoofdstuk *El fracaso político del capitalismo* is dezelfde uitspraak van Deleuze die ik als motto voor deze studie heb gekozen: *De ontwaarding van de trieste passies en het aanklagen van degenen die ze cultiveren en er handig gebruik van maken vormen het praktische object van de filosofie.*⁷⁵⁷ Het tweede hoofdstuk heeft als titel *Capitalismo siglo XXI: la impostergable alternativa ¿Imperio Hobbesiano o Multitud Spinozista?*, en heeft als motto een tekst van Negri, waarin hij de herontdekking van Spinoza's filosofie aan Deleuze en Matheron toeschrijft.⁷⁵⁸ Een hoofdstuk over de *sociale mishandeling* heeft als motto stelling 67 uit Ethica IV van Spinoza, over de vrije mens die aan niets minder denkt dan aan de dood, en opnieuw de uitspraak van Deleuze over de trieste passies.⁷⁵⁹

In hun bijdrage beschrijven Amílcar Salas en Cecilia Abdo Ferez de historische ontwikkeling waardoor staat en politiek uit elkaar zijn gegroeid, en hoe in de moderne tijd de

⁷⁵⁴ Cecilia Abdo Ferez, 'Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza'. In: Tatián en Torres (2002), pp. 71-81.

⁷⁵⁵ Amílcar Salas en Cecilia Abdo Ferez, '¿De qué hablamos cuándo hablamos de decisión?'. In: Marcelo Matellanes (red.), *Del maltrato social. Conceptos son afectos*, Buenos Aires: Cooperativas, 2003, pp. 221-252.

⁷⁵⁶ Marcelo Matellanes (red.), *Del maltrato social; Conceptos son afectos*, Buenos Aires: Cooperativas, 2003, p. 22.

⁷⁵⁷ Idem, p. 27: verwijzing naar Gilles Deleuze (1968), p. 250.

⁷⁵⁸ Idem, p. 55: verwijzing naar Antonio Negri in *Le Magazine Littéraire*, november 1998.

⁷⁵⁹ Idem, p. 107.

politiek autonoom is geworden, waarmee legitimering van onderdrukking is ontstaan. Zij leggen een link naar de recente vorm van leiderschap in Argentinië: een imaginair sociaal leiderschap van hooggeplaatsten.⁷⁶⁰ Spinoza komt in hun tekst praktisch alleen voor in verband met Carl Schmitt.⁷⁶¹ Verder zijn in het boek een aantal bijdragen van en over Deleuze en Negri opgenomen.

Terug in Argentinië verwierf Cecilia Abdo Ferez een beurs van CONICET, nu als onderzoeksassistent aan de faculteit Sociale Wetenschappen van de UBA. Zij onderzoekt momenteel de relatie tussen de verschillende opvattingen van individualiteit in de 17^e eeuw (met name die van Hobbes, Locke, Leibniz en Spinoza) en de vormen van politieke en juridische verplichting. Zij werkt daarnaast als docent aan onder andere de Faculteit van Sociale Wetenschappen van de UBA. Over Spinoza publiceerde zij, behalve haar proefschrift, een aantal artikelen, waaronder de bijdragen aan de colloquia van 2005 tot en met 2009.⁷⁶²

Mariana (de) Gainza

Mariana Cecilia (de) Gainza is afgestudeerd in de sociologie aan de Universiteit van Buenos Aires in 2001. Zij was dat jaar aanwezig op de eerste Spinozabijeenkomst in Córdoba, en hield daar een lezing over de *beatitudo* en de *potentia* van het denken bij Spinoza.⁷⁶³ Vanaf 2005 was zij elk jaar aanwezig op de Spinoza colloquia. Zij was van 2002 tot en met haar promotie bij Marilena Chaui in februari 2009 met een Braziliaanse beurs als onderzoekster verbonden aan diverse projectgroepen Spinozastudies onder leiding van Marilena Chaui aan het departement Filosofie van de Universiteit van São Paulo in Brazilië.⁷⁶⁴ Zij startte haar individuele promotietraject met de vraag naar een materialistische lezing van Spinoza's *Ethica* V. Haar proefschrift kreeg de titel: *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Momenteel bezint zij zich op een terugkeer naar Argentinië (zonder aanstelling als docent) of een nieuw onderzoek in São Paulo. Zij maakt al wel deel uit van een onderzoeksgroep onder leiding van de al besproken Eduardo Grüner aan de Universiteit van Buenos Aires, over de duistere kant van de moderniteit.⁷⁶⁵ Haar eerste bijdrage aan het Spinoza colloquium in 2005 ging over Spinoza's godsbeeld en zijn determinisme tegenover enkele correspondenten en tegenover Leibniz.⁷⁶⁶ Mariana Gainza noemt daarin Spinoza's opvatting getuigen van 'onschuld buiten alle morele normativiteit'. In haar bijdrage van 2006 bespreekt zij aan de hand van Macherey Hegels' kritiek

⁷⁶⁰ Idem, p. 245.

⁷⁶¹ Idem, p. 244.

⁷⁶² Cecilia Abdo Ferez, 'El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2006, pp. 133-149; idem, 'Historias, experiencia, lenguaje: la pregunta por lo político'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007, pp. 207-217; idem, 'El concepto de soberanía en Spinoza; Una lectura desde el barroco'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008, p. 161-171; idem, 'Individuo e individuación en Spinoza y Leibniz; La insalvable disputa'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto colloquium*, Córdoba: Brujas, 2009, pp. 55-67; idem, 'Parte y todo en el pensamiento político de Spinoza y Rousseau', Spinoza; Sexto coloquio, 29 okt. 2009, nog niet gepubliceerd).

⁷⁶³ Mariana Gainza, 'Beatitud; Sobre la potencia del pensamiento'. In: *Las aventuras de la inmanencia*, (2002), pp. 131-135.

⁷⁶⁴ Beurs van de Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP); Grupo de Estudos Espinosanos, Projeto Temático *Experiência e razão no pensamento moderno* en Projeto Temático *Ruptura e continuidade: investigações sobre a relação entre natureza e história a partir de sua formulação pelo grande racionalismo seiscentista*, alles onder leiding van Marilena Chaui (Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidad de São Paulo).

⁷⁶⁵ *El lado oscuro de la modernidad*. Director: Eduardo Grüner, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

⁷⁶⁶ Mariana Gainza, 'Determinación y expresión; El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz'. In: *Spinoza; Segundo coloquio* (2006), pp. 11-22.

op Spinoza's vermeende 'negativisme'.⁷⁶⁷ In 2007 was de inzet van haar lezing om op een materialistische wijze recht te doen aan het spinozistische attribuut denken. Zij deed dat aan de hand van Marx en Deleuze, door een analogie te maken tussen drie materialistische benaderingen van theoretische reflectie. Te weten: Spinoza's waardering van het lichaam, de marxistische waardering van 'bovenbouw' verschijnselen en Deleuze's waardering van het denken.⁷⁶⁸ Haar bijdragen in de twee daaropvolgende jaren betroffen respectievelijk de lezing van Spinoza door de 20^e eeuwse Franse hegeliaan Kojève en de modaliteit van het niet-bestaande.⁷⁶⁹

Er bestaat een toenemend contact tussen Franse en Italiaanse Spinozaonderzoekers en de Argentijnse en Braziliaanse Spinozagroepen. Laurent Bove en Vitorio Morfino waren bij voorbeeld in 2008 en 2009 aanwezig op Spinoza congressen in Brazilië. De hiervoor besproken Sebastián Torres gaf in november 2009 een seminario op een universiteit in Milaan, op uitnodiging van Vitorio Morfino, over '*Tempo e politica nel Trattato politico di Spinoza*'. Mariana Gainza gaf in maart en april 2009 een drietal lezingen in Italië, en schreef een bijdrage in een bundel onder redactie van Balibar en Morfino.⁷⁷⁰ Zij schreef tijdens haar onderzoek in São Paulo ook een aantal artikelen over Spinoza in het Portugees, gepubliceerd in Brazilië, en een drietal in het Spaans, gepubliceerd in Argentinië.⁷⁷¹

Andrea Pac

Andrea Beatriz Pac (Ciudad de Buenos Aires, 1968) is afgestudeerd aan het departement Filosofie van de Universiteit in Buenos Aires, en heeft een master in educatie met de specialisatie Philosophy for Children van de Montclair State University (EEUU). Ze heeft ook een promotie-onderzoekscertificaat behaald aan de filosofische faculteit van de Universidad Complutense in Madrid in het jaar 2000, door het volgen van doctoraatscursussen Metafísica y Filosofía del Conocimiento. Sinds 2004 is zij als toegevoegd universitair docent wetenschappelijke kennis verbonden aan de Universidad Nacional de la Patagonia Austral in de stad Río Gallegos, in de provincie Santa Cruz, in het uiterste Zuiden van Argentinië. Het onderwijs dat zij geeft, waaronder inleiding in de filosofie, is bij de universitaire opleidingen verpleegkunde, sociale communicatie en (lerarenopleidingen) letteren en geschiedenis. Patagonië is een afgelegen en dun bevolkt gebied, met een bar klimaat en moeilijke leefomstandigheden. Andrea Pac is heel actief bij de organisatie en de strijd van de onderwijsvakbond. Protestbijeenkomsten, acties en stakingen zijn aan de orde van de dag, en gaan over zaken als de verkiezing van de rector van de universiteit, de arbeidsomstandigheden van de docenten en de salarissen. In haar bijdragen en publicaties over Spinoza is dit terug te zien. Zij werkt aan haar promotie over de politieke

⁷⁶⁷ Mariana Gainza, 'La negatividad interrogada'. In: *Spinoza; Tercer coloquio* (2007), pp. 33-42.

⁷⁶⁸ Mariana Gainza, 'De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios; Cuestiones de justicia teórica'. In: *Spinoza; Cuarto coloquio* (2008), pp. 209-218.

⁷⁶⁹ - Mariana Gainza, '¿Existe un "sistema absoluto" spinozista? Disquisiciones sobre la lectura kojéviana de Spinoza?'. In: *Spinoza; Quinto coloquio* (2009), pp. 97-104.

- Mariana Gainza, 'La modalidad de lo no existente en el orden del discurso'. (*Spinoza coloquio VI*, 28 okt. 2009, nog niet gepubliceerd)

⁷⁷⁰ Mariana Gainza, 'La transindividualità spinozista tra i concetti di "determinazione" e di "espressione"'. In: Etienne Balibar en Vitorio Morfino (red.), *Il Transindividuale*, Milano: Mimesis (verschijnt in 2010); een lezing door Mariana Gainza, 'El tiempo de las partes; Temporalidad y perspectiva en Spinoza', op het Convegno *Ontologia e temporalità; Spinoza e i suoi lettori nell'età moderna*, Napels, maart 2009.

⁷⁷¹ Mariana Gainza, 'O tempo das partes; Temporalidade e perspectiva em Espinosa'. In: *Cadernos Espinosanos* (Universidade de São Paulo), (2009); idem, 'O pensamento do singular em Espinosa e Leibniz; entre a determinação e a expressão', *Revista Conatus* (2008), 2, 61-67; idem: 'A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel', *Cadernos Espinosanos* (Universidade de São Paulo), 16(2007), 9-40; idem, 'Espinosa versus Hegel; Motivos de uma confrontação', *Cadernos Espinosanos* (Universidade de São Paulo), 13(2005), 9-23; idem, 'Spinoza desde Brasil; A propósito de *A nervura do real* de Marilena Chauí', *Revista El Ojo Mocho* (Buenos Aires), 17(2003).

filosofie van Spinoza bij de al eerder besproken Leiser Madanes, die in Buenos Aires woont, en waarvoor zij zich heeft ingeschreven als buiten-promovenda aan de Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades van de Universiteit van Córdoba, meer dan 3000 kilometer reizen. Voor deelname aan congressen en onderzoeksprojecten is zij aangewezen op Buenos Aires en Córdoba. Zij nam en neemt deel aan onderzoeksgroepen op het gebied van de moderne filosofie, waaronder momenteel *Religión y filosofía: de la Ilustración al Idealismo*, en daarvoor aan *La razón divina y la razón humana en la formación de la filosofía moderna* en *Perspectivas actuales en los problemas de la modernidad*, aan de Facultad de Filosofía y Letras van de Universidad de Buenos Aires.

Van het eerste Spinoza colloquium in 2004 tot en met het zesde in 2009 heeft zij er vijf meegemaakt, alleen in 2007 was zij niet aanwezig vanwege belangrijke vakbondsverplichtingen. Haar eerste bijdrage ging over ethisch en politiek belang, ofwel de staat en de burgermaatschappij bij Spinoza.⁷⁷² Met een beroep op Reinhardt Koselleck bespreekt zij de scheiding tussen ethiek en politiek in de moderne staat. Zij laat dan zien welke aspecten in Spinoza's filosofie te interpreteren zijn vanuit Koselleck's *Critique and Crisis*. Dat wil zeggen of ook in Spinoza's filosofie van de staat deze de-politisering van de maatschappij en de de-moralisering van de staat te vinden is.⁷⁷³ Zij wil daardoor de originaliteit van Spinoza's denken ontdekken. In haar conclusie benoemt zij die originaliteit als het behoud en het ethisch belang van de staat. Dat bestaat uit de gerichtheid van de staat op de vrijheid en daarmee op rede en geluk.

In de bundel van het tweede colloquium verscheen van haar een bijdrage over de ambiguïteit van de democratie, een afbakening van concepten op het politieke terrein.⁷⁷⁴ Zij vraagt zich af, ook omdat in het *Politiek Traktaat* nauwelijks iets over de politieke instituties in de democratie staat, wat nu het meest belangrijke is aan de spinozistische democratie. Evenals in haar vorige bijdrage maakt zij ook gebruik van artikelen van Matheron.⁷⁷⁵ De democratie is volgens Andrea Pac vooral te verkiezen boven andere regeringsvormen, omdat het recht om 'geconsulteerd te worden blijft gehandhaafd (volgens de *TTP*). Maar volgens de *TP* is er geen duidelijk verschil tussen wie er geconsulteerd worden in een aristocratie en in een democratie. Het kenmerkende verschil zit ook niet in het aantal burgers dat de macht uitoefent, maar in het concept *multitud*, als immanente oorzaak van de machtsuitoefening, en dat veel rijker is dan het concept burger. De feitelijke politieke actie van de leden van de maatschappij gaat dus verder dan de institutionele organisatie. Daarin zit ook de relevantie van Spinoza's politieke teksten voor onze tijd.

Op het derde colloquium in 2006 sprak Andrea Pac over vrijheid, vervreemding en macht in de politieke samenleving; deze bijdrage is niet in de bundel van het congres opgenomen, maar elders gepubliceerd.⁷⁷⁶ In 2007 was zij niet aanwezig. In 2008 ging haar bijdrage over sociale conflicten, vrede en politiek geluk vanuit een spinozistisch perspectief.⁷⁷⁷ Zij vergelijkt de opvattingen van Hobbes en van Spinoza over drie problemen voor een praktische filosofie: vrede, vrijheid en leven. Spinoza schrijft in de *TP* dat machtsconcentratie in één hand voor werkelijke vrede, vrijheid en menselijk leven bedreigend is.⁷⁷⁸ De vrede na de vrede *is* voor hem de vrijheid en het menselijk leven. Dat laatste hangt meer af van de democratie dan van de

⁷⁷² Andrea Pac, 'Interés ético e interés político; Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza'. In: *Spinoza: Primer coloquio* (2005), pp. 51-62.

⁷⁷³ R. Koselleck, *Critique and Crisis; Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge Mass., MIT Press, 1988.

⁷⁷⁴ Andrea Pac, 'La ambigüedad de la democracia; deslindando conceptos en el terreno político'. In: *Spinoza: Segundo coloquio* (2006), pp. 163-173.

⁷⁷⁵ Matheron (1985) en Matheron (1986).

⁷⁷⁶ Andrea Pac, 'Spinoza y la trama de la libertad; disposición y alienación de la potencia en la sociedad política'. *El pensadero, Revista de Filosofía* 1(2006)3, 17-20.

⁷⁷⁷ Andrea Pac, 'La paz después de la paz; Conflicto social y felicidad desde una perspectiva spinoziana'. In: *Spinoza: Quinto coloquio* (2009), pp. 221-233.

⁷⁷⁸ *TP* (1901), hfdst. VII, par. 31 en hfdst. V, par. 14.

technische verzekering van veiligheid. Op het Colloquium in 2009 ten slotte, waarvoor gevraagd was iets in te brengen over Spinoza's vriendenkring en bibliotheek, hield Andrea Pac een inleiding over het werk van Petronius in Spinoza's bibliotheek en het thema genieten.⁷⁷⁹ Andrea Pac neemt, net als veel andere jonge onderzoekers die nog geen positie aan een universiteit hebben - hetgeen zoals al gezegd, in Argentinië erg moeilijk te krijgen is - zoveel mogelijk deel aan studiedagen en congressen aan andere universiteiten. Ik vermeld hier haar andere publicaties over Spinoza.⁷⁸⁰

Axel Cherniavsky

Axel Cherniavsky (1980) is vanaf 2004 tot en met 2009 altijd aanwezig geweest op de Spinoza colloquia. Hij is actief in het publiceren en heeft bovendien de vertaling van een boek en van twee artikelen van Chantal Jaquet en van een boek van Michel Henry over Spinoza op zijn naam staan. Hij is de auteur van *Spinoza para principantes (Spinoza voor beginners)*. Axel Cherniavsky is afgestudeerd in de filosofie aan de Universiteit van Buenos Aires. Hij is gespecialiseerd in de moderne filosofie en schreef zijn proefschrift over de expressie van tijd in de filosofie van Henri Bergson. Hij studeerde in Parijs, en behaalde daar een diploma Estudios Universitarios General in de geschiedenis aan de Universiteit París X Nanterre. Hij studeerde een jaar in het voorbereidend jaar voor de Escuela Normal Superior de París met een beurs voor excellente studenten van de AEFÉ (Asociación de Estudiantes Franceses en el Extranjero). Momenteel (2009) werkt hij aan een proefschrift over het concept van de filosofie bij Gilles Deleuze met een beurs van CONICET, zowel aan de Universiteit van Buenos Aires als aan de Universiteit París I Panthéon-Sorbonne, bij Chantal Jaquet. De werktitel is: *La conception de la philosophie de Gilles Deleuze et son assise ontologique*. Hij is docent bij de afdeling hedendaagse filosofie van de Faculteit Filosofie en Letteren van de Universiteit van Buenos Aires.

Zijn bijdrage aan het eerste Spinoza colloquium in 2004 ging over Spinoza en Bergson.⁷⁸¹ Bergson schreef op 12 februari 1927 een brief aan Brunschvicg, ter gelegenheid van de herdenking van Spinoza's 250e sterfdag, die kort daarna in Den Haag gehouden zal worden. Bergson verontschuldigt zich dat hij vanwege zijn gezondheid niet aanwezig zal kunnen zijn, en schrijft dan de vaak geciteerde zin: elke filosoof heeft twee filosofieën, de eigen en die van Spinoza. Wat bedoelde Bergson daarmee, als hij ook op zichzelf doelt? Zijn filosofie is die van de duur, die hij scherp onderscheidt van de ruimte. Hij gaat ook uit van een dualisme van lichaam en geest, en bestrijdt daarom Spinoza's veronderstelde parallellisme in *Ethica* II, stelling 7. Maar volgens Axel Cherniavsky is het niet het monisme van Spinoza dat Bergson verwerpt, maar het mechanistische parallellisme. Voor Bergson is er één bron; hij spreekt echter niet over oorzaak,

⁷⁷⁹ Andrea Pac, 'El placer entre el regocijo y el exceso; Petronio en la biblioteca de Spinoza'. *Spinoza; Sexto coloquio*, 28 de oct. 2009, (nog niet gepubliceerd); in Spinoza's bibliotheek bevond zich Petronius Arbitrarius, T. *Satyricon* [etc.], een uitgave uit 1669.

⁷⁸⁰ Andrea Pac, 'La escritura del Dios: Tzinacán – Borges – Spinoza', *Revista Espacios* 13(2007)32, 6-11; idem, *Primeras Jornadas Internacionales de Ética No Matarás*, Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador, Ciudad de Buenos Aires, 17-20 mei 2000, *Spinoza: Propuesta de una ética de la vida interhumana*; idem, 'Spinoza: la honradez, una ética de la amistad', *Signos Universitarios Virtual* 4(2007), 6: www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/pac.htm; idem, 'Las «normas de vida» del Tratado de la Reforma del Entendimiento como guía provisoria de la sociabilidad humana'. In: *Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía* van de Asociación Filosófica Argentina (AFRA), Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Salta, Salta, 2004; idem, Boekbespreking van *Spinoza; Segundo coloquio* (Diego Tatián, red.), Buenos Aires, Altamira, 2006, *Boletín de Bibliografía Spinozista* nr. 9, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24(2007), 391-394; idem, 'Comentario bibliográfico del libro Cóncavo y convexo; Escritos sobre Spinoza (Horacio González, red.)', *ADEF(Asociación de Estudios Filosóficos) Revista de Filosofía*, Buenos Aires, 16(2001), 1, 169-178.

⁷⁸¹ Axel Cherniavsky, '“Vieja, muy vieja mercadería”; Spinoza y Bergson'. In: *Spinoza; Primer coloquio* (2005), pp. 109-119.

maar over *emanatie*, en niet over *conatus* maar over *élan vital*. Cherniavsky noemt Bergson een niet-cartesiaanse dualist en een niet-spinozistische monist.

Op het tweede Spinoza colloquium sprak Cherniavsky over de goddelijke verveling.⁷⁸² Hij stelt zich de vraag hoe we Spinoza's uitspraak, 'we voelen en ervaren dat we eeuwig zijn', moeten interpreteren.⁷⁸³ Twee interpretaties zijn bekend: de mystieke van onder andere Deleuze en de demystificatie van Macherey.⁷⁸⁴ Cherniavsky stelt dat de ervaring ook affectief is, het is voelen dat de tijd niet voorbijgaat. Met de hulp van Heideggers' definitie van verveling als het blijven steken tussen wanhoop en blijdschap komt hij tot een actualisering van de uitspraak over het ervaren van eeuwigheid. De verveling is de ervaring van rust tussen het vermeerderen en het verminderen van het handelingsvermogen, en daarmee is ze niet uitzonderlijk meer.

Het gebruik van de eerste persoon enkelvoud in de *Ethica* was het onderwerp van Axel Cherniavsky's bijdrage op het Spinoza Colloquium in 2006.⁷⁸⁵ Hij gaat daarbij uit van Macherey, die een artikel schreef over Spinoza's meerstemmige filosofie, en Deleuze's boek over het probleem van de uitdrukking.⁷⁸⁶ Zowel in zijn bijdrage van 2007 als van 2008 spreekt hij opnieuw over Deleuze, respectievelijk over de overeenkomst met het project van bevrijding van Deleuze en van Spinoza, en over sporen van Spinoza in de theorie van het concept bij Deleuze.⁷⁸⁷ Zijn lezing in 2009 lijkt over een heel ander onderwerp te gaan, namelijk over de spinozistische lezing van de mythe van Abraham, maar deze is nog niet gepubliceerd.⁷⁸⁸ Twee andere artikelen van Axel Cherniavsky betreffen het kwaad in de filosofie van Spinoza en de deleuziaanse interpretatie daarvan.⁷⁸⁹ Op het 12e Nationale Filosofie Congres in 2005 sprak hij over 'de spinnen van Spinoza'.⁷⁹⁰

Het instituut voor onderzoek van educatie van de universiteit van Guanajuato in México geeft elk semester een interdisciplinaire bundel *Configuraciones formativas* uit met bijdragen over opvoeding, onderwijs en vorming. Twee delen zijn gewijd aan de concepten vorming (*Bildung* en de problemen daarvan in de post-moderniteit) en praxis. In deel II staat een bijdrage van Axel Cherniavsky, die zowel het lichamelijke en vitalistische karakter van het immanente bij Spinoza belicht als ook de 'blijde passies'.⁷⁹¹ Hij schrijft namelijk over het lachen als een vitalistische vormende praktijk bij Spinoza, Nietzsche, Bergson en Deleuze. In dezelfde bundel staat een artikel van de Mexicaanse filosoof José Ezcurdia over Socrates en Spinoza, waarin enerzijds het vormende belang van zelfkennis wordt benadrukt en anderzijds het vitalistische lichamelijke

⁷⁸² Axel Cherniavsky, 'Del aburrimiento divino; La experiencia de la eternidad en la *Ética* de Spinoza'. In: *Spinoza; Segundo coloquio* (2006), pp. 155-162.

⁷⁸³ *Ethica* V, st. 23, sch.

⁷⁸⁴ Deleuze (1996), p. 313; Macherey (1994), p. 131.

⁷⁸⁵ Axel Cherniavsky, 'Spinoza y yo; Funciones de la primera persona del singular en la *Ética*'. In: *Spinoza; Tercer coloquio*, (2007), pp. 247-257.

⁷⁸⁶ Pierre Macherey, 'Spinoza; Une philosophie a plusieurs voix'. In: *Spinoza*, Paris: Kimé, 1998; Gilles Deleuze (1968) pp. 5-22

⁷⁸⁷ Axel Cherniavsky, 'El amor intelectual por las piedras; Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze'. In: *Spinoza; Cuarto coloquio* (2008), pp. 127-142.

Idem, 'El doble filo del paralelismo; Rastros de Spinoza en la teoría deleuziana del concepto'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2009, pp. 125-135.

⁷⁸⁸ Axel Cherniavsky, 'El Padre, el hijo y el padre; A partir de la lectura spinozista del mito de Abraham'. (*Spinoza; Sexto coloquio*, 30 oktober 2009, nog niet gepubliceerd.)

⁷⁸⁹ Axel Cherniavsky, 'El problema del mal en Spinoza'. In: *Actas de las VI jornadas de investigación en filosofía*, La Plata: Al Margen, 2008; idem, 'Envenenar al rey; El alcance de la interpretación deleuziana del mal en Spinoza', *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 50(2008).

⁷⁹⁰ Axel Cherniavsky, 'Las arañas de Spinoza'. In: F. Erazun en M.I. Mudrovic, *Actas del XII Congreso Nacional de Filosofía*, Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, 2005.

⁷⁹¹ Axel Cherniavsky, 'La risa como práctica formativa vitalista; La función y el valor de la risa en Spinoza, Nietzsche, Bergson y Deleuze'. In: *Configuraciones formativas II*, Universidad de Guanajuato, México, 2007, pp. 61-83.

karakter van de zelfzorg.⁷⁹² Ezcurdia ziet Socrates en Spinoza als verwanten, omdat zij beiden mensen willen behoeden voor een ascetisch afzien van het lichaam en van de 'blijde passies'. José Ezcurdia nam ook deel aan het derde, vierde en zesde Spinoza colloquium in Argentinië.⁷⁹³

Cherniavsky schreef de tekst van *Spinoza para principiantes*, een uitgave in een serie van aantrekkelijk uitzijnde boekjes met veel stripboekachtige afbeeldingen.⁷⁹⁴ Er zijn ruim honderd boekjes verschenen over schrijvers, wetenschappelijke onderwerpen en filosofen, waaronder ook Machiavelli, Descartes, Nietzsche, Lacan en Deleuze. De boekjes zijn ook bedoeld om in het onderwijs te worden gebruikt, en daarvoor is een speciale uitgave *Principiantes para docentes* verschenen. Deze is op dezelfde manier vormgegeven, met didactische tips hoe deze boekjes in het klaslokaal zijn te gebruiken.⁷⁹⁵ In september 2008 verzorgde Axel Cherniavsky een vier uur durend seminar voor psychotherapeuten, *Spinoza para Terapeutas*. Verder vermeld ik nog de vertalingen die Axel Cherniavsky heeft gemaakt van twee korte teksten van Chantal Jaquet en van haar boek *Spinoza ou la prudence*, en van *Le bonheur de Spinoza* van Michel Henry.⁷⁹⁶

Tot slot bespreek ik nog drie jonge filosofen, Nicolás Vainer, Fernando Bahr, en Florencio Noceti die niet meer dan één of twee keer aan een Spinoza colloquium hebben deelgenomen, maar ook interessante andere publicaties over Spinoza op hun naam hebben.

Nicolás Vainer

Nicolás Vainer studeerde in 2002 af in de filosofie aan de UBA, met een licentiaatsthesis over *La melancolía en Spinoza*. In 2001 had hij in Madrid deelgenomen aan een internationaal Spinozacongres dat door de Spaanse Spinoza vereniging Seminario Spinoza was georganiseerd, met als onderwerp: *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, en waarvan de proceedings in 2007 zijn gepubliceerd.⁷⁹⁷ Vainer bespreekt de zeven plaatsen in de *Ethica* waar Spinoza over de melancholie schrijft, en komt zo tot een karakteristiek. Melancholie is een totale vermindering van handelingsvermogen, die alle delen van het lichaam aandoet. Ze is altijd slecht, want strijdig met de conatus. Ze betekent alleen lijden, dus geen enkele adequate voorstelling hebben, en dus niet meer handelen. Omdat ze ook desinteresse voor de wereld en andere mensen betekent, spreekt Vainer zelfs van geen mens meer zijn, of van een mens in de natuurtoestand. Het is een toestand van slavernij. Geïsoleerd, onmachtig, zonder verlangen en nutteloos voor anderen, en dat proces lijkt niet te keren. Omdat er sprake is van een verlies voor de maatschappij en voor wederzijdse hulp, en zelfs van een last voor anderen en de maatschappij, is melancholie een ethisch en een politiek probleem. De melancholieke persoon kan er echter niet alleen uitkomen. De remedie zou zijn om een tegenovergestelde kracht te vinden die sterker is, en zich iets als tegenwoordig voor te stellen wat het handelingsvermogen vergroot, maar deze manier schiet meestal tekort. Ook het begrijpen van de oorzaak met de eigen rede is moeilijk. Daarom moet de politiek te hulp komen. Dat het isolement dat een gevolg is van de melancholie een politieke

⁷⁹² José Ezcurdia, 'Sócrates y Spinoza; La indisciplina como praxis ético-filosófica y marco de formación'. In: *Configuraciones formativas II*, Universidad de Guanajuato, México, 2007, pp. 25-61.

⁷⁹³ José Ezcurdia, 'Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza'. In: *Spinoza; Tercer coloquio*, (2007), pp. 113-126; idem, 'Amor y Justicia en la filosofía de Spinoza'. In: *Spinoza; Cuarto coloquio*, (2008), pp. 239-255; idem, 'Spinoza, ¿místico o ateo?; La construcción de un problema'. *Spinoza; Sexto coloquio*, 29 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).

⁷⁹⁴ Axel Cherniavsky (tekst) en Enrique Alcatena (tekeningen), *Spinoza para principiantes*, Buenos Aires: Era Naciente, 2007.

⁷⁹⁵ www.parapricipiantes.com/html/docentes.shtml

⁷⁹⁶ Vertalingen van Axel Cherniavsky: Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: La Cebra, 2008; Chantal Jaquet, *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2008; idem, Chantal Jaquet, 'Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche', *Instantes y Azules* 7 (2007), 4-5; idem, Chantal Jaquet, 'El rol positivo de la voluntad en Spinoza'. In: *Spinoza; Tercer coloquio* (2007), pp. 13-31.

⁷⁹⁷ Nicolás Vainer, 'La política como remedio de la melancolía'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), 2007, pp. 463-481.

aangelegenheid is voor Spinoza, blijkt volgens Vainer ook uit het *Politiek Traktaat*. De angst voor de eenzaamheid is de meest natuurlijke angst van de mens. Vrede is meer dan géén oorlog, het is eendracht en eenheid van geest. In de melancholie plaatst de mens zich ook in zekere zin en soms ook feitelijk buiten de wet. De manier die de staat kan toepassen om de melancholieke mens weer te betrekken bij het leven, zowel bij dat van zichzelf als van anderen, is volgens Vainer de verplichting tot participatie, tot meewerken.

Op het eerste Spinoza colloquium in 2004 was Vainer aanwezig en sprak hij over substantie, attributen, modi en de dingen.⁷⁹⁸ Op het tweede colloquium in 2005 hield hij een inleiding over het kwaad bij Spinoza.⁷⁹⁹ Het kwaad dat hij bespreekt zijn de trieste passies, op de eerste plaats angst. Ook ten aanzien daarvan komt Vainer uit op de rol van de staat, die immers is om mensen van onwetend naar een leven onder leiding van de rede te brengen, van lijden naar handelen, ofwel van slavernij naar vrijheid.

Vainer is momenteel docent aan de faculteit filosofie en letteren van de UBA. Onlangs verscheen van hem een bijdrage over Spinoza en de angst als de ergste van alle kwalen, in een bundel *Los trasos del mal*.⁸⁰⁰

Fernando Bahr

Fernando Aníbal Bahr is gepromoveerd op het gedachtegoed van Pierre Bayle en de invloed daarvan op David Hume, in Oviedo, Spanje in 1999. Momenteel is hij universitair docent Geschiedenis van de Moderne Filosofie aan de Universidad del Litoral, in de stad Paraná, waaraan hij vanaf 2000 ook als onderzoeker vanuit CONICET is verbonden. Zijn onderzoeksgebied betreft de cultuur en het onderwijs tijdens de Spaanse kolonisatie en met name de rol van de jezuïeten daarin. In het kader van een deelproject over de sporen van het *Dictionnaire historique et critique* van Pierre Bayle, vertaalde en bezorgde hij een bloemlezing van 15 artikelen uit dit *Dictionnaire*, waaronder het artikel *Spinoza*.⁸⁰¹ Dit artikel is het langste van de ruim 2000 die de *Dictionnaire* uitmaken, maar het geeft geen gedetailleerde uiteenzetting van Spinoza's filosofie.

Bahr nam deel aan het eerste Spinoza colloquium in 2004, en sprak daar over het Spinoza artikel van Pierre Bayle in zijn *Dictionnaire*.⁸⁰² Het artikel bevat vooral een kritiek op Spinoza's godsbegrip, dat door Bayle monstrueus en dwaas wordt genoemd. Bahr vraagt zich af of er toch geen diepere laag zit in Bayle's kritiek op het spinozisme. Het vreemde van zijn commentaar is dat Bayle laat zien dat de drie kwesties waarbij Spinoza volgens hem faalt, ook door het christendom en andere doctrines niet bevredigend kunnen worden opgelost. Zo nodigt hij de lezer uit om na te denken, terwijl hij zich bewust is van de zwakte van zijn eigen 'argumenten'. In zijn verdediging van de christelijke religie legt hij tegelijk het mechanisme bloot hoe men gebruik kan maken van angst om over de geesten te heersen. Spinoza zou het met hem eens zijn geweest. Toch gaat Bahr niet zo ver dat hij Bayle een verkapte verdediging van Spinoza's filosofie in de schoenen schuift. Naast het oprecht aan willen tonen van wat Bayle als inconsequenties in de *Ethica* beschouwt, schept hij echter wel voorwaarden voor de lezer om diens eigen conclusies te trekken. Ook op andere studiedagen en congressen sprak Bahr over Pierre Bayle, en hij heeft een tiental artikelen over Bayle in tijdschriften gepubliceerd.

⁷⁹⁸ Nicolás Vainer, 'Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas'. In: *Spinoza; Primer coloquio* (2005), pp. 175-191.

⁷⁹⁹ Nicolás Vainer, 'El mal en Spinoza'. In: *Spinoza; Segundo coloquio* (2006), pp. 255-267.

⁸⁰⁰ Nicolás Vainer, 'Spinoza, el Miedo, el peor de los males'. In: Beatriz von Bilderling (red.), *Tras los pasos del mal*, Buenos Aires: Eudeba, 2009.

⁸⁰¹ Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, Fernando Bahr (red.), Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003.

⁸⁰² Fernando Bahr, '“Spinoza” en el Dictionnaire de Pierre Bayle'. In: *Spinoza; Primer coloquio* (2005), pp. 41-51.

Bahr nam ook deel aan het vierde colloquium in 2007, en hield toen een inleiding over het ‘andere geschrift over de drie bedriegers’.⁸⁰³ Hij geeft de geschiedenis weer van een geschrift dat eeuwenlang - van de twaalfde tot in de achttiende eeuw - is beschouwd als het ‘atheïstisch manifest’. In intellectuele kringen in Europa ging al die eeuwen het gerucht over een door een ‘berucht atheïst’ geschreven boek *De tribus impostoribus*, dat echter niemand ooit had gezien of gelezen. Het al of niet bestaande geschrift is aan veel denkers toegeschreven, waaronder Machiavelli, Erasmus en natuurlijk Spinoza. Het eerste bestaande manuscript *De tribus impostoribus* (1688) is van de Duitser Joachim Müller. Het tweede gevonden clandestiene manuscript (1712) is in het Frans geschreven, en werd gepubliceerd onder de titel *L’esprit de Mr. Benoît de Spinoza*, later herdrukt onder de titel *Traité des trois imposteurs*, zonder verwijzing naar Spinoza.

Bahr schreef een artikel over Spinoza’s politieke filosofie en de koppeling daarvan met de affecten hoop en vrees, waarin hij stelt dat Spinoza aan hoop in het *Politiek Traktaat* een meer positieve rol toekent, vanuit zijn concept *multitudo*.⁸⁰⁴ Ook over de door mij in deel II besproken Padre Feijoo, die in de 18^e eeuw in Oviedo over Spinoza schreef, heeft Fernando Bahr geschreven, en wel in relatie met Pierre Bayle.⁸⁰⁵ Hij bespreekt hoe Feijoo Pierre Bayle’s *Dictionnaire* als het ware samenvat en tegelijk correcties aanbrengt op Pierre Bayle’s weergave van filosofen, waaronder Spinoza.

Florencio Noceti

Florencio Noceti, verbonden aan de UBA, heeft alleen op het derde Spinoza Colloquium in 2006 een inleiding gehouden, over *Spinoza militante*, gepubliceerd in 2007.⁸⁰⁶ Noceti wijst op de contacten van Spinoza met invloedrijke personen als Hudde, Burgh en Van Beuningen, zijn felle correspondentie met van Blijenbergh, de politieke motieven om de *TTP* te schrijven en de overeenkomsten tussen Spinoza’s opvattingen en die van Pieter de la Court. Hij vergelijkt de politieke situatie in de Republiek rond 1663 en in 1675: alles is veranderd. Spinoza schrijft het *Politiek traktaat*: het probleem is niet meer het bijgeloof en de rede is niet meer de oplossing. Het lijkt een paradox, schrijft Noceti, dat Spinoza in de periode dat hij het minst politiek actief was, zijn meest praktische en militante boek schreef.

Hij bezorgde in 2006 een uitgave van de correspondentie van Spinoza met Van Blijenbergh, de acht ‘brieven over het kwaad’, in een directe vertaling uit het Nederlands door Natascha Dolkens.⁸⁰⁷ Achter in het boekje is de Spaanse vertaling van de tekst van Deleuze over deze briefwisseling uit zijn *Spinoza: Philosophie pratique* opgenomen.⁸⁰⁸ Op de site van de Grupo Imágen Cristal, die zich vooral bezighoudt met Deleuze en psychoanalyse, staan teksten van Florencio Noceti over Spinoza en Deleuze: *Polémika sobre Spinoza Dialéktika*.⁸⁰⁹

Evaluatie

Alle negen besproken jonge filosofen (voor zover bekend geboren tussen 1968 en 1980) zijn aan een universiteit verbonden, maar vaak nog als assistent- docent of als lid van een

⁸⁰³ Fernando Bahr, ‘Sobre el otro *Tratado de los tres impostores*’. In: *Spinoza; Cuarto coloquio* (2008), pp. 53-67.

⁸⁰⁴ Fernando Bahr, ‘Spinoza; el miedo, la esperanza y la vida política’, *Magister, Revista miscelánea de investigación de la Universidad de Oviedo* 21(2005), 43-56.

⁸⁰⁵ Fernando Bahr, ‘Bayle, Feijoo, la Ilustración y el mundo hispánico’. In: Fernando Bahr e.a. (red.), *El libro en el protopais (1536 – 1810)*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2005.

⁸⁰⁶ Florencio Noceti, ‘Spinoza militante’. In: *Spinoza; Tercer coloquio* (2007), pp. 175-183.

⁸⁰⁷ *Las cartas del mal; Correspondencia Spinoza Blijenbergh; Comentario Gilles Deleuze*, bezorgd door Florencio Noceti, Buenos Aires: Caja Negra, 2006.

⁸⁰⁸ Deleuze(1981); Spaanse vertaling: idem (2001).

⁸⁰⁹ <http://www.imagencristal.com.ar/trabajos.htm>

onderzoeksgroep met een beurs van CONICET, tijdelijk en met een laag inkomen. Ze werken vaak op verschillende plaatsen tegelijk en/of hebben meerdere functies. Dat betekent ook dat ze proberen om zoveel mogelijk certificaten te krijgen voor het houden van een lezing en voor het zelf organiseren van studiedagen en conferenties en om artikelen geplaatst te krijgen in tijdschriften en bundels. Tot nu toe was er daarom geen thema vastgesteld voor de Spinoza colloquia, zodat iedereen een eigen inbreng kon hebben, en werden alle ingeleverde bijdragen gepubliceerd. De thema's hebben bijna altijd te maken met het onderwerp waarop iemand zich aan het specialiseren is, bijvoorbeeld in het kader van een proefschrift. De nadruk ligt op het bespreken van een aspect van Spinoza's filosofie, en de vergelijking daarvan met een andere denker, dichter of filosoof. Er zijn nog weinig eigen interpretaties of verrassende standpunten naar voren gekomen. Een groot aantal bijdragen op de colloquia is erg specialistisch. Er worden daarbij veel auteurs aangehaald, en soms is het taalgebruik erg academisch en ingewikkeld. Er wordt naar mijn idee meer geprobeerd om een intelligente en deskundige indruk te maken dan het publiek te bereiken en iets over te dragen. Het kwam maar zelden voor dat er na een inleiding vragen waren of dat er een levendige discussie ontstond. Daarvoor was praktisch bij iedereen de voorkennis over het onderwerp te weinig, of was er ook niet echt iets uitdagends of iets nieuws beweerd.

Hoofdstuk 4. Psychoanalyse en Spinoza in Argentinië

Inleiding

Meer opvallend en daarom ook meer bekend en beschreven dan de receptie van Spinoza, is de bijzondere plaats die de psychoanalyse in Argentinië inneemt. Ook ten aanzien daarvan kan men zich afvragen – en dat is dan ook gebeurd – of Franse filosofen en psychoanalytici daarin een rol hebben gespeeld. Interessant in het kader van mijn thema is het feit dat in de recente Spinozareceptie in Argentinië die ik in dit deel heb besproken, Spinoza en de psychoanalyse elkaar ook raken of kruisen. Beide recepties spelen zich af in de 20^e eeuw. Praktisch alle genoemde filosofen en intellectuelen van na 1980 die zich in meer of mindere mate met Spinoza bezighouden, blijken zich ook te interesseren voor de psychoanalyse in het algemeen, of voor Freud, Lacan of Deleuze in het bijzonder. Bij de besproken filosofen wordt een bepaald cluster aan interesses aangetroffen dat overeenkomt met een bepaald filosofisch milieu in Frankrijk, zeg maar Parijs, dat ik ook herken bij mijzelf en bij bepaalde kringen aan de universiteiten van Nijmegen en Tilburg in de jaren '70 en '80. Het is waarschijnlijk dat de Spinoza-psychoanalyse-connectie uit dezelfde Franse hoek komt. Vanzelfsprekend is ook dit gegeven, meer nog dan bij 'Spinoza in Argentinië', maar relatief. Het is belangrijk of opvallend in verhouding tot andere landen in Latijns-Amerika en tot andere landen in Europa, Frankrijk uitgezonderd. De aandacht van filosofen voor psychoanalyse is in Argentinië relatief groot, maar in vergelijking met het totaal wat er aan filosofie enerzijds en psychoanalyse anderzijds in Argentinië gebeurt, is het weer niet veel. Historisch is de psychoanalyse in Argentinië vanaf het begin, precies 100 jaar geleden, altijd minder verbonden geweest met de medische sector en meer met psychotherapie, filosofie en sociale wetenschappen.

Bij de hoofdstukken over 'Spinoza in Argentinië' was het niet nodig te vermelden dat Spinoza maar één filosoof is en dat ik andere filosofen buiten beschouwing laat. Maar ten aanzien van 'Spinoza en (de) psychoanalyse' is het wel gepast te vermelden dat ik mij hier alleen richt op de enkele plaatsen (*topoi*, zoals in het tijdschrift van Enrique Carpintero, *Topía*) waar Spinoza en psychoanalyse elkaar raken. Bovendien onderzoek ik alleen de belangstelling voor Spinoza van de kant van Argentijnse psychoanalytici. Ik blijf hier verre van een bespreking van de psychoanalyse zelf, zowel van de oorspronkelijke theorie van Freud, als van alle latere varianten en discussies, waar met name Argentinië nu al precies een eeuw vol van is.⁸¹⁰ Ik weet waar het over gaat, vanwege mijn jarenlange onderzoek naar de filosofische grondslagen en invalshoeken van de freudiaanse psychoanalyse. Daarvan staat een neerslag in vroege publicaties, maar in dit kader gaat het daar niet over.⁸¹¹

Recent heb ik alle beschikbare secundaire literatuur over Spinoza en Freud bestudeerd en een kort verslag daarvan gepubliceerd.⁸¹² In dit hoofdstuk beperk ik mij tot een kort overzicht van de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië en het weergeven van wat twee psychoanalytici over Spinoza en psychoanalyse hebben geschreven. Opvallend is dat bij beiden, Enrique Carpintero en Miguel Benasayag, hun psychoanalytische praktijk, de filosofie van Spinoza en politiek activisme samenkomen in een spinozistisch alternatief voor de 'trieste passies' in het individuele dagelijkse leven en in de maatschappij. Daarom hoop ik ook bij hen aanknopingspunten te vinden voor een interpretatie van Spinoza's filosofie als *passies en politiek*.

⁸¹⁰ German García, 'Cien años de psicoanálisis en la Argentina; Un siglo de historias e histerias'. *Página/12*, 16 april 2009. Ter gelegenheid van een publiek debat over 'Honderd jaar psychoanalyse in Argentinië, in de Nationale Bibliotheek in Buenos Aires op 17 april 2009.

⁸¹¹ Van Reijen (1987) en (1995).

⁸¹² Van Reijen (2008), p. 119-129.

4.1. Geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië

‘Frankrijk is, met Argentinië, het meest freudiaanse land van de wereld. In deze twee landen is het algemeen geaccepteerd dat alle versprekingen onthullend zijn, dat dromen ontoelaatbare wensen verhullen en dat een therapeut niet anders kan zijn dan een psychoanalyticus. (...) In de rest van de wereld is het gezag van de psychoanalyse de laatste dertig jaar dramatisch afgenomen. (...) Zouden Frankrijk en Argentinië de enige kunnen zijn die gelijk hebben, tegen de rest van de wereld in?’ Dit citaat staat op de eerste pagina van het 830 pagina’s tellende *Le Livre Noir de la psychoanalyse: vivre, penser et aller mieux sans Freud*, dat in 2005 in Frankrijk is verschenen.⁸¹³ In dit boek, met bijdragen van meer dan 40 wetenschappers, wordt de balans opgemaakt van een eeuw Freud en psychoanalyse. Vooral de lacaniaanse versie daarvan moet het ontgelden. En dat is net de variant die in Argentinië het meest verbreid is, en ook bij de Argentijnse filosofen, die zich met Spinoza bezighouden het meest in de belangstelling staat.⁸¹⁴ In een interview naar aanleiding van het *Zwartboek* bestrijdt de vooraanstaande Franse psychoanalyticus Elisabeth Roudinesco dat Frankrijk en Argentinië het laatst overgebleven bolwerk van de psychoanalyse zouden zijn. ‘De psychoanalyse is in 41 landen nog solide verankerd. Als je kijkt naar het aantal psychoanalytici op het aantal inwoners dan is Zwitserland het meest freudiaans, gevolgd door Argentinië, Frankrijk, dan de Verenigde Staten, Brazilië en Engeland. En de verschillen zijn miniem: wij zijn dus niet, verre van dat, het laatste bastion waar de theorie van het onbewuste nog standhoudt.’⁸¹⁵ Zij noemt het *Zwartboek* niet wetenschappelijk, en ook niet oprecht kritisch; het is één vulgaire fanatieke beschuldiging, met de opzet om schade toe te brengen. De auteurs zijn volgens haar revisionisten. De oorzaak van het feit dat de psychoanalyse in de Verenigde Staten sinds de jaren ’70 minder invloed heeft, is dat ze bewust gemarginaliseerd is.

Al enkele maanden na de publicatie van het *Zwartboek* verscheen het antizwartboek van de psychoanalyse, geredigeerd door Jacques-Alain Miller, de schoonzoon van Lacan.⁸¹⁶ Hij is getrouwd met Judith Miller, de dochter van Lacan, die een zeer actieve rol speelt in het bewaren en beheren van het gedachtegoed van haar vader. Met het ‘wij’ in het citaat hierboven bedoelde Roudinesco Frankrijk, maar opvallend en voor velen misschien verrassend, is dat Argentinië zowel in het zwartboek als in de kritiek daarop, op de tweede plaats wordt genoemd, en in één adem met Frankrijk. Hoe komt het dat de psychoanalyse zo populair is in Argentinië? Ook Argentijnse intellectuelen hebben zich die vraag de afgelopen jaren gesteld. Er is recent veel over de geschiedenis en de receptie van Freud en de psychoanalyse in Argentinië geschreven. Het is dan ook niet vreemd dat de publicatie van zowel het zwartboek als het antizwartboek in Argentinië relatief veel aandacht heeft gekregen in de landelijke pers. Filip Buekens plaatste op zijn homepage op de website van de Universiteit van Tilburg links naar besprekingen van het zwartboek in de internationale pers. Hij vermeldt bij Argentinië ter verduidelijking: Argentinië = Freudiaans El Dorado.⁸¹⁷ Hij vermeldt ook één artikel expliciet, en noemt het

⁸¹³ Catherine Meyer en Mikkel Borch-Jacobsen (red.), *Le Livre Noir de la psychoanalyse: vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Ed. des Arènes, 2005; Idem, *El libro negro del psicoanálisis*, Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

⁸¹⁴ *Jacques Lacan y los filósofos*. Diverse auteurs, bundel van een tweedaags congres met dezelfde titel. Uitgave van de Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2004. Dit instituut afficheert zich als initiatiefnemer van de Vereniging Lacanoamericana de Psicoanálisis. Diana Sperling en Ricardo Forster schreven een filosofische bijdrage. De twee bijdragen over Spinoza en Lacan zijn vanuit de psychoanalytische hoek geschreven, respectievelijk door Nora Trosman, *Lacan con Spinoza: Al final la beatitud* en Norberto Ferreyra, *Lacan y Espinoza*, resp. pp. 143-150 en pp. 151-159.

⁸¹⁵ ‘Elisabeth Roudinesco contre-attaque’, *L’Express*, 6 september 2005.

⁸¹⁶ Jacques-Alain Miller (red.), *L’Anti Livre Noir de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 2006.

⁸¹⁷ <http://drcwww.uvt.nl/~buekens/Lacan/lacan.htm>

‘Argentijnse kanttekeningen op ‘Pourquoi Lacan est-il si obscur?’. *Pourquoi Lacan est-il si obscur?* is namelijk zijn eigen bijdrage in het zwartboek. In deze bijdrage noemt hij Lacan niet alleen duister, maar ook warrig, absurd en surrealistisch. De kritische kanttekeningen zijn van Germán García, een bekende Argentijnse psychoanalyticus. García begint zijn kritiek op het *Livre Noir* met de vraag van Filip Buekens te herhalen waarom Lacan zo obscuur is.⁸¹⁸ García schrijft dan: ‘Het is waar dat Jacques Lacan schreef dat het onbewuste spreekt in willekeurig welke stijlfiguur en dat het precieus pleegt te zijn, maar hij identificeerde haar stijl nooit met een uiting van deze instantie. Als hij zei “ik, de waarheid, spreek” ging het om een dikdoenerij die de waarheid personificeerde.(...) Het creatieve woord is geen *openbaring*, in religieuze zin, maar *resonantie* (weerklink). (...) Het gaat niet, zoals Filip Buekens meent, om het verdubbelen van de procedures van het onbewuste, maar om resonanties op te roepen die verwijzen naar het constitutieve vacuüm van het spreken. De duisterheid van Jacques Lacan is, meer dan een imitatie van die retoriek die alleen spreekt terwijl het subject denkt, een bewuste handeling van de taal die refereert aan wat Kojève voorstelt in zijn reflectie op keizer Julianus en de kunst van het schrijven. (...) Laten we Filip Buekens rusten, die, alles welbeschouwd, zijn kritiek richt op het denkwerk dat anderen verrichtten met betrekking tot de stijl van Jacques Lacan (Judith Gurevich, S. Barnard, e.a.....) en gaan we over naar dat wat belangrijk is, die wonderbaarlijke therapieën die zijn opgedoken door terug te keren naar het zuivere gedrag en een veelbetekenende alliantie aan te gaan met de cognitieve wetenschappen.’ De rest van zijn tekst is een kritiek op de neurowetenschappen die elke stoornis reduceren tot neurobiologie.

García heeft onder andere een boek gepubliceerd over de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië.⁸¹⁹ Hij is als onderzoeker en hoofd klinische praktijk verbonden aan het departement Psychoanalyse van het Centro Descartes in Buenos Aires. Dat centrum is in 2004 opgericht, en de opening werd verricht door Jacques-Alain Miller met een masterclass. Het Centro Descartes is weer onderdeel van de Fundación Descartes, die al jarenlang colloquia en andere activiteiten organiseerde over psychoanalyse in het algemeen en over Lacan in het bijzonder. De benadering en de werkwijze van het Departement Psychoanalyse is mede gebaseerd op de Séminaires die Jacques Lacan van 1953 tot 1980 in Parijs gaf. Dat Séminaire was de leerschool van een paar generaties psychoanalytici in Frankrijk. Lacans onderricht ging uit van een ‘terug naar Freud’, wat tegelijk een vernieuwing van Freud betekende. In de jaren ’60 werd op basis van deze benadering de École Freudienne de Paris opgericht, en dat voorbeeld werd gevolgd door talrijke groepen psychoanalytici in de rest van de wereld, waaronder Argentinië. Namen die in Parijs en ook in Argentinië voor deze lacaniaanse richting gebruikt worden, zijn onder andere École de la Cause Freudienne en Institut du Champ Freudien. In Argentinië heten daarnaast ook veel opleidingsinstituten voor psychoanalytici Escuela de Orientación Lacaniana. Het is dus niet vreemd dat het zwartboek dat vooral felle kritiek heeft op de lacaniaanse richting binnen de psychoanalyse, in Argentinië aanleiding was voor de landelijke dagbladen om er aandacht aan te besteden. De hoofdrolspelers van beide kampen in de polemiek zwartboek versus antizwartboek kwamen aan het woord. Mikkel Borch-Jacobsen, Deen van geboorte, in Frankrijk als filosoof opgeleid, sinds 1986 hoogleraar aan de Universiteit van Washington en een van de belangrijkste auteurs van het zwartboek van de psychoanalyse, gaf op doorreis van Washington naar Parijs een lang interview aan de landelijke krant *La Nación*.⁸²⁰ Hem werd onder andere de vraag gesteld, waarom in Frankrijk en in Argentinië de psychoanalyse nog zo sterk is, terwijl in de V.S. de wetenschappelijke gedrags- en cognitieve therapieën de psychoanalyse al lang hebben weggevaagd, zoals Mikkel Borch-Jacobsen in het zwartboek stelt. Hij beweert dat Frankrijk wat dat betreft nu op een punt is waar de Verenigde Staten in de jaren ’50 en ’60 waren.

⁸¹⁸ Germán García, ‘El psicoanálisis y las terapias milagrosas’, Fundación Descartes.

<http://www.descartes.org.ar/etexts-garcia4.htm>

⁸¹⁹ Germán García, *La entrada del psicoanálisis en la Argentina. Obstáculos y perspectiva*, Buenos Aires: Artajos, 1978.

⁸²⁰ ‘“El psicoanálisis va a desaparecer”, dice Mikkel Borch-Jacobsen’, *La Nación*, 14 september 2005.

Hij beweert ook dat dit komt omdat Lacan in Frankrijk de intellectuelen wist te onderwerpen. Praktisch de hele generatie van '68 ging daar op de divan. De psychiaters die toen gevormd zijn monopoliseren nu het hele vakgebied. Maar hoe zit het dan met Argentinië, werd hem gevraagd. Volgens Borch-Jacobsen was Argentinië, net als Brazilië, het grootste deel van de 20^e eeuw wat betreft ideologie en sociale wetenschappen nauw verbonden met Europa en met Frankrijk. Gezien hun cultuur en geschiedenis konden ze dus niet aan de psychoanalyse voorbij. Maar de jonge generatie stelt wetenschappelijke eisen, en dus zal de psychoanalyse onherroepelijk verdwijnen. De vooruitgang van de neurowetenschappen zorgt ervoor dat de dagen van Freud en zijn theorieën geteld zijn, besluit Borch-Jacobsen. In een andere landelijke krant, *Pagina 12*, stond een genuanceerd artikel over de mogelijke achtergronden van het conflict en daarbij werd ook de kritiek van Elisabeth Roudinesco op het zwartboek verwoord.⁸²¹ Volgens haar gaat het eigenlijk om een beroepsbelang. De aanleiding zou een politieke kwestie in Frankrijk zijn geweest rondom een wetsvoorstel om de erkende psychotherapeutische beroepsgroepen te reguleren. Psychoanalyticus is wel een erkend beroep, maar psychotherapeut is dat niet. Onder die laatste categorie vallen de gedrags- en cognitieve therapeuten die de zogenaamde 'Freud Wars' - die in de V.S. al vanaf de jaren '80 woeden - nieuw geschut leveren. De formuleringen die zij daarbij gebruiken zijn niet mis: psychoanalyse is een farce verpakt als wetenschappelijke discipline, de psychoanalytici zijn blind en achterlijk. En ze gaan nog verder: psychoanalytici zijn opportunistisch, ze zijn alleen uit op winst en ze zijn niet in wetenschap geïnteresseerd. Ze hebben bloed aan hun handen. Ze zijn crimineel omdat ze verantwoordelijk zijn voor een sanitaire catastrofe waardoor duizenden cliënten zullen overlijden. Dat komt omdat de psychoanalytici hun de therapieën en psychofarmaca die wel helpen, onthouden.

Ook in Nederland is de bijzondere status van de psychoanalyse in Argentinië niet onopgemerkt gebleven. Correspondent in Latijns Amerika Cees Zoon, schreef in de Volkskrant een artikel over de psychoanalyse in Argentinië in het kader van een serie '*De crisis en ik*'.⁸²² Hij heeft een gesprek gevoerd met de Argentijnse psychoanalyticus Martín Fontenla. Volgens Fontenla is de behoefte aan therapie door de crisis gegroeid, maar hij verwacht toch minder cliënten te krijgen, omdat psychotherapie een luxe artikel is. Hij heeft een praktijk met ongeveer 40 cliënten in een welgestelde buurt, en geeft colleges psychoanalyse aan de medische faculteit van de Universiteit van Buenos Aires. Ook al is psychoanalyse een luxe, ze wordt nergens méér gepraktiseerd dan in Argentinië. Argentinië heeft met 120 psychologen per 100.000 inwoners de hoogste psychologendichtheid in de wereld. Buenos Aires heeft 40.000 psychologen, psychiaters en daarbij nog 2500 afgestudeerde psychoanalytici. In Argentinië is het onderscheid tussen psychotherapie en psychoanalyse niet zo strikt als in andere landen. Argentijnen zelf zeggen dat er zoveel behoefte aan therapie is omdat het land bijna altijd in crisis verkeert. De militaire dictatuur noemde het een verslaving die tot een negatief zelfbeeld had geleid. Fontenla wijt de behoefte aan therapie aan het feit dat Argentinië een immigratieland is waar veel mensen naar hun wortels zoeken en nostalgisch zijn. Buitenlanders verklaren de therapiebehoefte soms door het wel erg grote ego van de Argentijnen. Een Nederlandse vrouw die al meer dan twintig jaar in Buenos Aires woont, en Enrique Carpintero goed kent, gaf mij nog een andere verklaring. 'Argentijnen zijn vooral goede praters, het "woord" is hier heel belangrijk, en er is een grote intellectuele bovenlaag die (naar mijn idee) zelfs té veel praat. Het is een echte praatcultuur en daar hoort therapie natuurlijk bij. Als Nederlandse pragmatisch ingesteld, lijd ik hier dus wel onder. Mijn dochter heeft bijvoorbeeld al van af haar zestiende therapie, stevast één keer in de week, en kan al niet meer zonder. Zij ligt ook op de divan, maar noemt het therapie en geen analyse. Het is dus inderdaad een mengelmoesje, psychologen die in Nederland gewoon therapeuten genoemd zouden worden, stellen zich hier voor als psychoanalyticus, ook al zien ze hun patiënt maar 40 minuten per week. Ik heb ook wel eens horen beweren dat de Argentijnen

⁸²¹ 'Fuego contra el divan', *Pagina / 12*, 25 september 2005.

⁸²² Cees Zoon, 'De paniekaanval is in Argentinië in de mode.', een interview met de Argentijnse psychoanalyticus Martín Fontenla, *De Volkskrant*, 4 maart 2009.

een sterke moederbinding hebben omdat er zoveel Italiaanse en joodse immigranten bij zitten, en die hebben natuurlijk allemaal therapie nodig om los te komen van hun mama.’

Volgens Fontenla zijn het nu dezelfde mensen - namelijk de hogere en de middenklasse - die het meeste van de crisis zullen gaan merken, die ook degenen zijn die het hardste therapie nodig zullen hebben. Maar toch zullen zij gaan bezuinigen op de dure analyse waar ze nu drie keer per week naar toe gaan. Dat wordt immers in die klasse normaal gevonden. Als ze dat niet meer doen zal de farmaceutische industrie daar wel bij varen, want dan slikken de cliënten een pil tegen ‘de paniekaanval die nu in Argentinië in de mode is’.

Na deze impressie van de actuele situatie ga ik terug naar het begin, en bespreek ik hoe de psychoanalyse in Argentinië is begonnen en hoe ze zich heeft ontwikkeld. Misschien ligt daar een andere verklaring voor de populariteit van de psychoanalyse dan die Borch-Jacobsen geeft. Er is de afgelopen jaren in Argentinië zelf relatief veel geschreven over de geschiedenis en de positie van de psychoanalyse in het eigen land, die in de literatuur ook wordt aangeduid als ‘*el Caso Argentino*’ (het geval Argentinië) en ‘de Argentijnse psychologische uitzondering’. Soms wordt opgemerkt dat dit vooral buitenlanders opvalt, maar daar lijkt momenteel, wellicht ook door het zwartboek van de psychoanalyse, verandering in te zijn gekomen. Anders dan voor de filosofen - die in deel II besproken zijn - door wie de vraag naar een eigen Latijns-Amerikaanse of Argentijnse filosofie werd gesteld, is bij de psychoanalyse niet de eigen identiteit ervan aan de orde. De enige die voor zover ik weet deze vraag wel aan de orde stelt, is Alejandro Dagfal, met wie ik deze paragraaf eindig. Van de psychoanalyse wordt over het algemeen stilzwijgend aangenomen dat de theorie van Freud, van Melanie Klein of van Lacan is geleerd en overgenomen. In het geval van de psychoanalyse in Argentinië is het bijzondere dat om een verklaring vraagt, het wijd verbreid zijn ervan. Ze betreft het aantal beroepsbeoefenaren, waaronder minder medici en meer psychologen en psychotherapeuten zijn dan in andere landen. Het betreft ook de impact van de psychoanalyse op de Argentijnse cultuur. Dat de psychoanalyse een Europese invloed was en dat is gebleven blijkt ook uit de nauwe contacten met de Europese ‘leiders’. Vijftig jaar geleden kwamen Anna Freud, Melanie Klein en Marie Langer naar Argentinië. De laatste jaren beheren Judith en Jacques-Alain Miller en Elisabeth Roudinesco vanuit Parijs, zodra er een aanleiding voor is, ter plekke in Argentinië de freudiaanse zaak.

In chronologische volgorde van publicatie bespreek ik drie auteurs die op een verschillende manier over (een deel) van de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië hebben geschreven. De eerder genoemde Germán García is al even ter sprake geweest vanwege zijn kritische kanttekeningen bij de kritiek van Filip Buekens op het *Livre noir de la psychoanalyse*, en in dit verband ga ik niet verder op hem in. Op Enrique Carpintero die samen met Alejandro Vainer over de geschiedenis van de psychoanalyse - met een eigen insteek - twee uitgebreide boekdelen en een aantal artikelen publiceerde, kom ik in de volgende paragraaf terug. Hier bespreek ik kort een boek van Mariano Ben Plotkin die focust op de positie van de psychoanalyse in het universitair onderwijs en de doordringing ervan in de algemene cultuur. Daarnaast bespreek ik Samuel Arbiser, die een grotendeels sociaaleconomische verklaring geeft voor de populariteit van de psychoanalyse in Argentinië, en tot slot Alejandro Dagfal, die meer aandacht besteedt aan de connecties met Frankrijk, dat wil zeggen met Parijs.

Mariano Ben Plotkin begint zijn artikel over hoe de psychoanalyse doordrong tot de Universiteit van Buenos Aires met de vaststelling dat zich vanaf de jaren ’60 een psychoanalytische cultuur in héél Argentinië heeft ontwikkeld.⁸²³ In de jaren ’60 is de psychoanalyse in Argentinië, lees Buenos Aires, gevestigd, en komt er een nieuwe en meer omvangrijke generatie psychoanalytici op. Zij gaan de identiteit bepalen van wat een ‘Argentijnse school’ genoemd kan worden, met een duidelijk eigen aard. De opleiding tot psychoanalyticus is in handen van het opleidingsinstituut van de Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Door haar restrictieve beleid en door de groeiende vraag vanuit de samenleving komt er een aantal

⁸²³ Mariano Ben Plotkin, ‘Freud en la Universidad de Buenos Aires; la primera etapa hasta la creación de la carrera de Psicología’, *Estudios Interdisciplinarios de America Latina*, 7(1996), 1.

varianten op die allemaal hun eigen verenigingen en instituten oprichten. Buenos Aires wordt een internationaal centrum van de psychoanalyse. Ben Plotkin gaat dan terug naar het begin. Cursussen psychologie werden vanaf 1896 gegeven binnen de nieuwe faculteit Filosofie en Letteren van de Universiteit van Buenos Aires. Dit betekende dat de psychologie naast een duidelijk biologisch stempel nogal filosofisch georiënteerd was, en dat betekende in die tijd vooral georiënteerd op de filosofie van Henri Bergson. In dat kader werd Freud al in 1914 in een cursus expliciet besproken. In 1957 werd psychologie een zelfstandige universitaire opleiding, en ze werd van aanvankelijk overwegend positivistisch en experimenteel steeds meer psychoanalytisch georiënteerd. In de Medische Faculteit echter werd de psychoanalyse niet of nauwelijks, en dan in geïsoleerde cursussen, gedoceerd. Het onderwijs in de klinische psychiatrie viel ook onder de Medische Faculteit. Maar tot 1937 werd daarin geen enkele aandacht aan de psychoanalyse besteed. In andere delen van het land was de situatie soms anders, in Córdoba bijvoorbeeld gaf Gregorio Bermann – een van de twee psychiaters die Freud in 1930 in Wenen bezocht – al in de jaren '20 psychoanalyse in zijn onderwijs binnen de Medische Faculteit. Bermann was een veelzijdige intellectueel en een pionier op verschillende terreinen. Hij streed voor sociale rechtvaardigheid, en publiceerde in 1934 een essay over Spinoza vanuit zijn Marxistische visie.⁸²⁴ In 1950 nam hij in Parijs deel aan het eerste Wereldcongres van de Psychiatrie. Daar waren ook de Franse communistische psychiaters, die een eerder internationaal congres in Londen geboycot hadden, aanwezig, naast anderen als Daniel Lagache en Lacan, en naast Anna Freud. Bermann hield daar een pleidooi voor de sociale psychiatrie.

Vanaf de jaren '20 kwam er ook meer belangstelling voor de psychoanalyse van buiten de academische wereld. Steeds meer gevestigde psychiaters gaan theoretische onderdelen uit de psychoanalyse gebruiken in hun praktijk. In vaktijdschriften verschijnen regelmatig artikelen over psychoanalyse. Ook onder een breder publiek komt er belangstelling voor de psychoanalyse. In 1930 wordt de Sociedad de Psicología de Buenos Aires opgericht en Freud wordt tot erelid benoemd. De invloed van het positivisme neemt in de jaren '30 snel af, onder meer door de massieve immigratie, die veel nieuwe sociale problemen met zich meebrengt en een vernieuwing van de klassieke psychiatrie vraagt. De sociaal-economische situatie bevorderde zo de groei van de psychoanalyse. Vanaf de jaren '40 wordt in de cursussen psychologie aan de Faculteit Filosofie en Letteren waar psychologie nog onder valt, steeds meer aandacht besteed aan de theorieën van Freud, Jung en Adler. In 1944 geeft León Dujovne – dus precies tussen de publicatie van deel 3 (1943) en 4 (1945) van zijn Spinoza boeken – een cursus psychoanalyse aan de Faculteit Filosofie en Letteren van de Universiteit van Buenos Aires. Na de val van president Perón breidde de psychoanalyse zich snel uit, ook aan de Medische Faculteit. Er ontstonden steeds meer opleidingen, onder andere voor de kinderpsychoanalyse, die in Argentinië werd geïntroduceerd door de psychoanalytica Arminda Aberastury. Zij was getrouwd met Enrique Pichón-Rivière, die straks nog wordt besproken. Aberastury volgde de opvattingen van Melanie Klein.⁸²⁵ Melanie Klein heeft in Argentinië van de jaren '40 af veel invloed gehad.⁸²⁶

In de jaren '70 veranderden zowel de maatschappij als de psychoanalyse in Argentinië. Net als in Europa waren de jaren '60 een periode van debatten, nieuwe ideeën, militante groepen op alle gebied, niet alleen in de sociale wetenschappen maar ook in de maatschappij. Psychologen en psychoanalytici die veranderingen wilden bewerkstelligen liepen daarbij tegen de meer behoudende APA aan. Een van de pioniers van de psychoanalyse en medeoprichter van de APA, de zojuist al genoemde Pichón-Rivière, gaat over van de psychoanalyse naar een sociale psychologie en psychiatrie, met meer aandacht voor het gezin en de familie van de patiënt.⁸²⁷ Hij

⁸²⁴ Diego Tatián (2004), p. 138-140.

⁸²⁵ María Inés Winkler Muller en Ximena Wolff Reyes, 'El Buenos Aires Kleinian; Vida y obra de Arminda Aberastury (1910 – 1971)', *Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura*, 22(2005).

⁸²⁶ Horacio R. Etchegoyen en Samuel Zysman, 'Melanie Klein in Buenos Aires: Beginnings and developments'. *International Journal of Psychoanalysis* 86(2005), 869-894.

⁸²⁷ Vicente Zito Lema, *Luç en la selva, la novela familiar de Enrique Pichon-Rivière*, Buenos Aires: Topía, 2008.

richt zich vooral op groepspsychologie, waarvan het gezin een onderdeel is.⁸²⁸ In 1974 wordt de ASPRA opgericht: Asociación de Psicólogos Sociales de la Republica Argentina.

Ook de antipsychiatrie van Laing, Cooper en Basaglia wordt in Argentinië bekend. Lacan – die in 1963 in Stockholm uit de Internationale Psychoanalytische Vereniging (IPA) was gezet – staat daar in Frankrijk genuanceerder tegenover dan de meeste andere Franse psychiaters en psychoanalytici. Hij waardeert een aantal aspecten van de antipsychiatrie, maar ‘stelt vragen bij het activisme, dat van psychiaters super sociaalwerkers wil maken’. De invloed van Melanie Klein neemt af en de invloed van Lacan wordt groter. In 1972 werden in Rio de la Plata debatten gehouden over ‘lacanisme’ of ‘kleinisme’.⁸²⁹ Ondanks dat de studie psychologie een degelijke psychoanalytische opleiding was, werden de academische psychologen niet erkend als psychoanalytici. Mariano Ben Plotkin schrijft niet over de invloed van Frankrijk, en ook niet over de invloed van Lacan. Hij constateert alleen dat Lacan belangrijker wordt. Hij schrijft de groei van de psychoanalyse vooral toe aan interne ontwikkelingen en aan de grote toeloop van studenten psychologie. Hoewel die formeel geen psychotherapeut waren en al helemaal geen psychoanalyticus, waren hun docenten wel voornamelijk psychoanalytici. De afgestudeerden gingen in grote getale de groeiende markt op van de klinische therapeutische praktijk. In 1985 bezette Argentinië, met maar 30 miljoen inwoners, de tweede plaats wat betreft bij de IPA aangesloten psychoanalytici, nog vóór Frankrijk, en na de Verenigde Staten. De psychoanalyse vormt in Argentinië zowel in het onderwijs als in intellectuele kringen een tegenwicht tegen de nog altijd invloedrijke positivistische filosofie en de groeiende invloed van de Verenigde Staten, die door veel Argentijnse intellectuelen als ‘materialistisch’ wordt beschouwd. Als ik een voorzichtige vergelijking met de Spinozareceptie maak, dan denk ik dat daarover hetzelfde gezegd kan worden. De filosofen die zich met Spinoza bezighouden zijn niet (neo-)positivistisch, logisch positivistisch of (taal-)analytisch georiënteerd. Voor zover zij zich met taal bezighouden, zoals Leiser Madanes, gaat het om het praktische effect van alledaags taalgebruik. Welke functie vervult taal, evenals voorstellen of denken, in het domein van de passies en van de politiek? De Argentijnse filosofen die ik heb besproken verwijzen slechts bij uitzondering naar Engelstalige auteurs. Deze zijn ook nauwelijks of niet in het Spaans vertaald, en zeker niet in Argentinië. Spinoza en het buitenlandse Spinozaonderzoek is voor de Argentijnse filosofen een West-Europese aangelegenheid.

In 2003 heeft Ben Plotkin een boek gepubliceerd met de titel *Freud en las pampas*.⁸³⁰ Hij stelt opnieuw dat wat de receptie van de psychoanalyse in Argentinië bijzonder maakt, de massaliteit van de acceptatie door zowel psychiaters als psychologen is, de beroepsdichtheid van psychotherapeuten en de doordringing in het stedelijke culturele leven en in het taalgebruik. Het psychoanalytische vocabulaire is in Argentinië deel gaan uitmaken van het dagelijkse taalgebruik, in het café evenzeer als in de massamedia. De Argentijnse stedelijke cultuur is er in elk geval van doordrongen. In de goeie wijk Palermo in Buenos Aires wonen zoveel psychoanalytici, dat de wijk in de volksmond Villa Freud wordt genoemd. Het plein in die wijk wordt Plaza Freud genoemd hoewel het officieel anders heet. Het café op het plein heeft Café Sigi, en op het uithangbord is het hoofd van Freud afgebeeld. Psychoanalyse is niet alleen een beweging, een theorie en instituten, maar een cultuur, een manier van denken. Dit verschijnsel noemt Ben Plotkin het ‘freudisme’. De psychoanalyse is in Argentinië zodanig gemeengoed geworden dat alleen buitenlanders haar nog opmerken. Ben Plotkin verklaart dit verschijnsel door een complex historisch proces en vraagt zich af welke culturele, sociale en politieke factoren dit hebben veroorzaakt. Ofwel wat de aantrekkingskracht is van de psychoanalyse voor Argentinië, anders dan voor Brazilië, Frankrijk of de Verenigde Staten. In zijn boek onderscheidt hij drie, algemeen erkende, receptiefasen: die van de medische psychiatrie in het begin van de 20^e eeuw, die van de jaren ’30 en ’40 met een specifieke sociaal-politieke cultuur en de politieke polarisatie, waarin ook

⁸²⁸ Enrique Pichon-Rivière, *Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires: Galerna, 1970.

⁸²⁹ Daniel Widlöcher, *Les Psychanalystes savent-ils débattre?*, Paris: Odile Jacob, 2008.

⁸³⁰ Mariano Ben Plotkin, *Freud en las pampas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

de oprichting van de APA in 1942 valt, en die van de 'boom' van de jaren '60. In de jaren '50, specifiek in 1957, waren er twee belangrijke ontwikkelingen. Op de eerste plaats het dóórdringen van de psychoanalyse in de psychiatrie, vanwege de instelling van het Nationale Instituut voor de Geestelijke Gezondheidszorg. En op de tweede plaats de oprichting van de psychologische faculteiten, waar de meeste docenten psychoanalytici waren. Politieke, culturele en sociaal-economische factoren zorgden in de laatste periode voor een andere receptie van Freud, die zich grotendeels buiten de APA afspeelde. Nieuwe methoden, doelgroepen en problematieken en een nieuwe taal leidden tot de 'psi-cultuur'. Daarmee bedoelt hij een popularisering van een bepaald discours en de verspreiding daarvan via de massamedia, opvoedingscursussen, vrouwenbladen en andere tijdschriften. Ben Plotkin verklaart deze 'boom' door de invloed van nieuwswinkse en marxistische intellectuelen als Léon Rozitchner, Oscar Masotta en J. Bleger, en door een identiteitscrisis van veel Argentijnen. Rozitchner was docent aan de psychologische faculteit van de UBA. Hij behandelde in zijn colleges Freud samen met Marx, en van Freud vooral de sociale werken als *Massenpsychologie und Ich-Analyse* en *Das Unbehagen in der Kultur*. Bleger verbond al in 1958 de psychoanalyse met het dialectisch materialisme, was zowel lid van de APA als van de communistische partij en had vergelijkbare opvattingen als Politzer in Frankrijk. Oscar Masotta kwam via het Franse existentialisme bij Lacan uit, die hij al vermeldt in een werk over Sartre in 1959. De politisering van de psychoanalyse leidt in de jaren '60 tot een debat tussen de reformisten als Bleger en Pichón-Rivière en de revolutionairen als Rozitchner. Toch vraagt Ben Plotkin zich ook nog even af waarom juist Lacan zoveel invloed heeft gekregen in Argentinië. Hij komt met een enigszins cryptische verklaring die op mij nogal ver gezocht overkomt, namelijk de dictatuur. Daarnaast noemt hij ook de invloed in dezelfde tijd van Althusser, en dat lijkt mij een zwakke verklaring. Zijn eerste punt heeft te maken met het 'proces van nationale reorganisatie' zoals de militaire dictatuur van na 1976 zich noemde. De relatie dictatuur en psychoanalyse is volgens Ben Plotkin ambivalent: enerzijds zijn er veel psychoanalytici verbannen en vervolgd, anderzijds waren er ook nogal wat bondgenoten die zich lieten manipuleren en gebruiken door de militaire machthebbers. De grote invloed van Lacan was al wel begonnen vóór de dictatuur, maar is daarna enorm gegroeid, zoals blijkt uit de grote hoeveelheid psychoanalytische instituten, opleidingen en organisaties die zijn naam dragen. De invloed van Althusser was ook al groot in filosofische en linkse kringen in de jaren voor de dictatuur en hij heeft, omdat hij ook over psychoanalyse schreef, en over Spinoza, veel studenten en intellectuelen beïnvloed. Maar de belangstelling voor en de bekendheid met hem is daarna weer minder geworden. Hij is ook niet zo bekend geworden, in elk geval niet qua naamsbekendheid, als Lacan. Aan de belangstelling voor de psychoanalyse heeft hij bijgedragen, maar dat is nog iets anders dan de belangstelling voor Lacan gedeeltelijk aan hem toe te schrijven. Dat verband vind ik niet overtuigend. En om de collaboratie van medici en juist ook psychoanalytici onder de dictatuur in verband te brengen met Lacan lijkt mij arbitrair, ook omdat Ben Plotkin geen inhoudelijk verband legt. Zijn bewering werd echter wel ondersteund en verduidelijkt door het antwoord van een Argentijnse intellectueel die deze periode heel bewust heeft meegemaakt, en die ik ernaar vroeg. "Tijdens de dictatuur werden de lacaneanen officieel gesteund, omdat de schoonzoon van Lacan hier tijdens de dictatuur op een congres was en de dictatuur openlijk steunde. Hij maakt ook propaganda, in die zin dat hij zei dat lacaneanen in Argentinië rustig konden werken, en dat terwijl de freudianen en de meer marxistisch gerichte psychologen dus achtervolgd werden, omdat die veel socialer bezig waren, en alles wat sociaal was, was tijdens de dictatuur verboden."

De tweede auteur is de psychoanalyticus Samuel Arbiser, lid van de Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (ApdeBA) en van de Asociación Latino Americana de Historia de Psicoanálisis.⁸³¹ Arbiser heeft een andere kijk op de psychoanalyse en hij geeft ook een andere verklaring voor het feit dat 'een zo avant-gardistische en sophisticated theorie wijd verbreid is in

⁸³¹ Samuel Arbiser, 'Psicoanálisis en Argentina'. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* 97(2003), 159-181.

een perifeer land'. De psychoanalyse zou volgens Arbiser in Argentinië niet alleen speciaal zijn in omvang, maar ook in diepgang, en een eigen identiteit hebben. Hij schrijft echter alleen over de omvang en geeft geen enkel inhoudelijk voorbeeld van de 'eigen identiteit'. In Argentinië gaat het echter vooral om de hoofdstad Buenos Aires en de oude universiteitsstad Córdoba. Tussen 1880 en 1930 was Argentinië een welvarend land, daarna was er weliswaar een grote terugval, maar niet overal en op alle gebied. Buenos Aires is in vele opzichten a-typisch, zowel voor andere Latijns-Amerikaanse landen als voor het eigen binnenland. In de 19^e eeuw woonden er veel Europese immigranten, en rond 1850 stond Buenos Aires symbool voor de idealen van vooruitgang, liberalisme, en Europese culturele waarden. Tussen 1870 en 1930 beleefde Argentinië een periode van ontwikkeling en welvaart. Daardoor werd bijvoorbeeld in 1880 de wet op algemeen verplicht openbaar onderwijs ingevoerd. Na 1930 ontstond er door de ongelijke effecten van de economische crisis een grotere kloof tussen de bevolkingslagen. Onderwijs en cultuur bleven een vitale rol spelen en Buenos Aires bleef aantrekkelijk voor de avantgarde uit Europa. Vanaf 1922 waren de complete werken van Freud in Spaanse vertaling beschikbaar, en daardoor hadden de intellectuelen, beroepsbeoefenaren en dilettanten iets om over te discussiëren. Twee Argentijnse psychoanalytici, waarvan een de al genoemde Gregorio Bermann was, bezochten in 1930 onafhankelijk van elkaar Freud in Wenen, en worden door hem in zijn dagboek genoteerd. De klassieke psychiatrie uit Duitsland en Frankrijk was op dat moment in Argentinië de dominante richting. Men was zich bewust van het verschil daarvan in leer en methode met de psychoanalyse. De laatste stond wat verder af van de onmiddellijke menselijke behoeften. Toch werd in 1942 als eerste in Latijns-Amerika de Argentijnse Psychoanalytische Vereniging opgericht (APA), omdat er in de jaren '40 in Buenos Aires veel pioniers samenkwamen met Europese ballingen. Daarmee werd de psychoanalyse in Argentinië geïnstitutionaliseerd. Ze kreeg een eigen tijdschrift. De APA werd opgenomen in de Asociación Psicoanalítica Internacional (API) die door Freud zelf in 1908 was opgericht. De psychoanalyse krijgt langzaam meer erkenning door de resultaten die in de kliniek worden geboekt, ze kreeg ook culturele invloed buiten de ziekenhuizen en de universiteiten, en werd ook bij een breder publiek bekend door een aantal populariserende boeken en door rubrieken in de kranten. Twee nog altijd bekende namen in Argentinië van leden van de groep psychoanalytici uit die periode in Buenos Aires zijn Enrique Pichón-Rivière (1907-1977, arts, psychiater en psychoanalyticus) en Marie Langer. Arbiser besteedt ook aandacht aan degene die Lacan in Argentinië en in Spanje heeft geïntroduceerd, Oscar Masotta (1930-1979). Deze wordt uitvoerig besproken door de derde auteur, Alejandro Dagfal.

Deze derde auteur, Alejandro Dagfal, psycholoog en historicus, is universitair docent geschiedenis van de psychologie aan de UBA, leerstoelhouder actuele stromingen in de psychologie aan de Universiteit van La Plata, en onderzoeker voor CONICET. Hij schreef verschillende artikelen over de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië, en publiceerde recent een omvangrijk boek over de invloed van Frankrijk in de Argentijnse receptie van de psychoanalyse.⁸³² Dit boek is de neerslag van het onderzoek dat hij van 1999 tot en met 2005 voor zijn proefschrift verrichtte aan de universiteit Parijs VII, onder leiding van Élisabeth Roudinesco. Zij schrijft in haar voorwoord van het boek dat de periode 1942–1966 bewust is gekozen. In 1942 werd in Argentinië de Asociación Psicoanalítica Argentina opgericht, terwijl het nazisme in Europa de psychoanalyse van de kaart veegde. 1966 was het jaar dat Lacan, samen met Foucault, Derrida en anderen, doorbrak op het intellectuele toneel in Frankrijk. Tien jaar later beleefde Argentinië echter een nieuwe freudiaanse diaspora, vanwege de dictatuur. In Argentinië zijn de psychologie, psychiatrie en de psychoanalyse vanaf het begin van de twintigste eeuw met elkaar verstrengeld geraakt. Dit gebied wordt in Argentinië het 'campo psi' genoemd. De Argentijnse psycholoog is een 'vreemde vogel', die al vijftig jaar klinisch en psychoanalytisch is georiënteerd. Daarnaast heeft de Noord-Amerikaanse cognitieve gedragswetenschap in Argentinië geen voet aan de grond gekregen. De Franse opvattingen over gedrag en het

⁸³² Alejandro Dagfal, *Entre París y Buenos Aires; La invención del psicólogo (1942- 1966)*, Met een voorw. van Elisabeth Roudinesco, Buenos Aires: Paidós, 2009.

onderbewuste van onder andere Pierre Janet en Daniel Lagache hebben de eerste helft van de twintigste eeuw veel invloed gehad, later gevolgd door de invloed van Merleau-Ponty, Sartre en Lacan. Deze geschiedenis is het die Dagfal in zijn boek beschrijft. Hij geeft - ook in een andere tekst - een fasering in de receptie van de psychoanalyse, en omdat hij deze in zijn andere tekst langer door laat lopen, geef ik kort zijn verhaal over de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië daaruit weer.⁸³³ De eerste receptie van Freud in Argentinië begint in 1910, wanneer ene Germán Greve de psychoanalyse op het *Primer Congreso Internacional Americano de Medicina e Higiene* introduceerde. Dat congres werd gehouden ter gelegenheid van de viering van honderd jaar Meirevolutie in Argentinië. Dagfal laat de eerste periode eindigen in 1942, met de oprichting van de APA. In die periode was de invloed van Melanie Klein erg groot in Argentinië.

Al voor de invloed van Lacan had volgens Dagfal Freud zelf invloed in Argentinië en in andere landen in Zuid-Amerika. Er waren al vroeg (1922) vertalingen van zijn werk. De tweede periode is die, net als in veel andere landen, wanneer na de Tweede Wereldoorlog de overheid veel investeert in de (geestelijke) gezondheidszorg. Er komt meer werk voor psychiaters en psychologen, die vanuit een nieuw paradigma gaan werken: klinisch en preventief. Maar de 'wetenschappelijke' psychologie die in de Verenigde Staten en in haar kielzog in Europa terrein wint, ging Argentinië voorbij. De psychologie bleef subjectief, filosofisch en psychoanalytisch, en betrokken op politieke en intellectuele debatten in plaats van op de wetenschappelijke wereld. De psychoanalyse dringt door in de sociale psychologie en vanaf 1957 ook in de academische psychologie. Zij heeft daarbij nauwelijks concurrentie van wetenschappelijke stromingen. De academische psychologie is wel meer klinisch dan de psychotherapie die zowel privé als in instituten wordt gepraktiseerd. Ze heeft echter geen idee van haar eigen bijzonderheid, dat wil zeggen van haar psychoanalytische en toch niet-medische aard. Zo heeft bijvoorbeeld het *Colegio de Psicólogos* van de provincie Buenos Aires een psychoanalytische kliniek voor volwassenen, waar ook postdoctoraal onderwijs wordt gegeven. Enrique Pichón-Rivière, die van de klassieke psychoanalyse overstapt naar de sociale psychologie en Oscar Masotta, die van Sartre naar Lacan komt, leidden een nieuwe periode in. Na 1971 laat Dagfal de derde periode beginnen met de invloed van Lacans' uitspraak 'terug naar Freud'. Hij geeft dus een heel andere verklaring dan Ben Plotkin en legt ook geen verband met de dictatuur. De persoon die al vroeg het meeste heeft gedaan voor de verspreiding van het werk en de opvattingen van Lacan, is de genoemde Oscar Masotta. Hij was – net als veel psychoanalytici in Argentinië - een breed georiënteerde, buiten het reguliere academische circuit gevormde intellectueel, die als filosoof, psychoanalyticus, essayist, cultuurcriticus en semioloog bekend werd. Hij was in de jaren '50 existentialist en marxist, en verwees in 1959 - als eerste in Argentinië - in een artikel over Sartre al naar Lacan. In 1965 verscheen zijn eerste publicatie – ook de eerste Spaanstalige publicatie in het algemeen - over Lacan en het onbewuste. In 1968 verscheen zijn boek over zijn overgang van Sartre naar de structurele linguïstiek van Lacan: *Conciencia y estructura*.⁸³⁴ Vanaf 1969 wijdde hij zich helemaal aan Lacan en de verbreiding van diens interpretatie van Freud in Argentinië en Spanje. In 1969 organiseerde hij twee Lacan congressen in Buenos Aires. Hij richtte het tijdschrift *Cuadernos Sigmund Freud* op, waarvan het eerste nummer aan Lacan was gewijd. Het Campo Freudiano werd door hem in Buenos Aires in 1972 opgericht, dat sterk gelieerd was aan Jacques-Alain Miller en Judith Miller. De laatste is nog altijd president van Fundación del Campo Freudiano in Argentinië. In 1974 richtte Jacques-Alain Miller de Escuela Freudiana de Buenos Aires op, waarvan Germán García deel uitmaakte van de directie, dezelfde Germán García die in 2007 over Buekens schreef. De Escuela Freudiana de Buenos Aires werd een paar jaar later omgedoopt tot de Escuela

⁸³³ Bron: papers voor een seminaire door Alejandro Dagfal, aan de Universiteit van Buenos Aires over *Psicología y psicoanálisis: la tradición Francesa y su recepción en la Argentina* en een seminaire voor de Psychologische Faculteit, van de Universiteit van Mar del Plata, *La difusión del psicoanálisis a partir de Freud. Su recepción en Estados Unidos, Francia, Inglaterra y Argentina*, 27 t/m 29 augustus 2009.

⁸³⁴ Oscar Masotta, *Conciencia y estructura*, Buenos Aires: Jorge Alvarez, 1968.

Freudiana de Argentina. Borges gaf er in 1980, 1981 en 1982 drie lezingen, waarvan in 1981 een met als titel: Baruch Spinoza.⁸³⁵

In 1975 bezocht Masotta in Parijs Lacan en had een interview met hem dat in de *Cuadernos Sigmund Freud* is gepubliceerd. In 1976, bij het begin van de dictatuur, ging hij in ballingschap naar Spanje, en zette daar zijn Lacan verbreiding voort. In Barcelona richtte hij de Biblioteca Freudiana de Barcelona op. Hij is in 1979 in Barcelona gestorven. In datzelfde jaar was de Escuela Freudiana de Buenos Aires door interne problemen vanwege de geringe menskracht tijdens de dictatuur net door hem omgezet in de Escuela Freudiana de Argentina. Deze bestaat nog altijd als een van de lacaniaanse psychoanalytische opleidingsorganisaties. De Escuela Freudiana de Argentina is gelieerd aan de Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) en aan de Fundación en het Centro Descartes. Dezelfde Germán García zit ook hier in de leiding. Geen wonder dat hij kritische kanttekeningen plaatste bij het zwartboek psychoanalyse en bij Filip Buekens' aanval op Lacan in het bijzonder. De invloed van Masotta is nog overal in Argentinië merkbaar in talloze organisaties en instituten van Lacaniaanse oriëntatie. In 1992 werd in Buenos Aires de Asociación Mundial de Psicoanálisis opgericht, de lacaniaanse tegenhanger van de klassiek- psychoanalytische IPA. In 2005 werd de Asociación para La Fundación Lacan opgericht. De Fundación Descartes, in Buenos Aires, met het Departement de Psicoanálisis is al genoemd. Vanaf 2004 heeft Jacques-Alain Miller zich persoonlijk veel met dit Departement bemoeid. Het departement gaat expliciet uit van Freud en van Lacan, en dan ook nog van een bepaalde tekst, *'La carta Robada'* en van een specifiek Séminaire, namelijk het dertiende: *Het object van de psychoanalyse*. Zo nauw komt het er in Argentinië op aan als je lacaniaan bent. Zelfs wanneer er geen Lacan of lacaniaans in de naam staat, maar Freud of freudiaans, wordt daarmee bedoeld: Freud + Lacans terug naar Freud. In 2000 zijn een aantal Oscar Masotta Instituten opgericht in Argentijnse steden, met als doel het 'onderzoek naar en onderricht in de psychoanalyse in het binnenland, onder auspiciën van het Institut du Champ Freudien (Parijs) en het Departement Psychoanalyse van de Université Paris VIII'. President is Jacques-Alain Miller. De opleidingsinstituten zitten in een twaalfstal grotere steden buiten Buenos Aires. Uiteindelijk blijken dus praktisch alle psychoanalytische opleidingsinstituten lacaniaans georiënteerd te zijn. Precies de richting en die personen waartegen het *Zwartboek psychoanalyse* tekeer gaat, blijken in Argentinië de dienst uit te maken. En het ziet er voorlopig nog niet naar uit dat daar verandering in komt.

In 2007 bestond de universitaire studie psychologie, waarin altijd al veel aandacht was voor de psychoanalyse, en die erg klinisch georiënteerd is, precies 50 jaar.⁸³⁶ De Angelsaksische gedrags- en cognitieve therapieën – de hoek van waaruit het zwartboek van de psychoanalyse is geschreven – waren en zijn er ondervertegenwoordigd. Dagfal noemt cijfers die min of meer overeenkomen met de eerder genoemde 120 psychologen op 100.000 inwoners. Argentinië heeft ongeveer 38 miljoen inwoners. In 2009 telde Argentinië 60.000 afgestudeerde psychologen, terwijl de universitaire opleiding pas sinds 1957 bestaat. Er studeerden meer dan 63.000 studenten psychologie aan de tien opleidingen die op de staatsuniversiteiten bestaan. Hoeveel studenten er daarnaast nog psychologie studeren aan een privé universiteit, waarvan er 45 in Argentinië zijn, is niet bekend.⁸³⁷

Alejandro Dagfal waagt zich aan een hypothese: de Franse culturele uitzondering verklaart de Argentijnse psychologische uitzondering. De receptie van het Franse denken heeft altijd al veel invloed gehad. Er was altijd al invloed van Parijs op het intellectuele leven in Buenos Aires, door middel van teksten van onder andere Daniel Lagache, Georges Politzer en Lacan, en ook die hadden al een lange voorgeschiedenis. Maar de lezing van een tekst is in een perifeer land nooit een getrouwe kopie van het origineel. De lezing is niet passief, maar een actieve

⁸³⁵ Jorge Luis Borges, *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Buenos Aires: Agalma, 1993.

⁸³⁶ Alejandro Dagfal, 'A cincuenta años de la creación de la carrera de psicología de la Universidad de Buenos Aires.' In: Adela Leibovich de Duarte (red.), *Ayer y hoy; 50 años de enseñanza de la psicología*, Buenos Aires: Eudebia, 2008.

⁸³⁷ Alejandro Dagfal, 'Raros psicólogos Argentinos', *Página/12*, 6 augustus 2009.

interpretatie vanuit de eigen particuliere situatie. Dus: is Argentinië een spiegel van Europa? Dan wel een bijzondere spiegel. 'In die zin, ook al heeft men vaak gezegd dat Argentinië een spiegel is van Europa, moet men daar aan toevoegen dat het om een bijzondere en grillige spiegel gaat, die al datgene wat ze weerspiegelt vervormt overeenkomstig haar eigen perspectief.'⁸³⁸ Ook deze gedachte herinnert aan het debat van de bevrijdingsfilosofen dat besproken is in deel II. Een van de drie standpunten was dat de westerse filosofie nooit zonder meer overgeplant kan worden naar een perifeer land, omdat ze daardoor een andere gedaante aanneemt.

4.2. Enrique Carpintero: De vreugde aan het noodzakelijke

Enrique Carpintero (ca. 1946) is psycholoog, psychoanalyticus, schrijver, directeur van de uitgeverij *Topía* en hoofdredacteur van het gelijknamige tijdschrift *Topía*, dat sinds 1991 bestaat. Hij is als psycholoog afgestudeerd aan het departement Psychologie van de UBA, en gepromoveerd in de psychologie aan de Nationale Universiteit van San Luis. Hij is directeur van de door hem opgerichte *Servicio de Atención para la Salud* (SAS), een opvangdienst voor mensen in een crisissituatie en/of met een psychose. Hij is initiator van therapeutische gemeenschappen. Hij was van 2002 tot 2007 actief in het wetenschappelijke comité van de Asociación Madres de Plaza de Mayo, dat onder andere internationale congressen Geestelijke Gezondheid en Mensenrechten organiseerde. Carpintero is praktisch werkzaam als psychoanalyticus in zijn eigen praktijk en in diverse klinieken. Daarnaast geeft hij cursussen en seminars over zowel de klinische praktijk als de psychoanalytische theorie met betrekking tot maatschappij en cultuur, in een groot aantal klinieken, onderzoeksinstituten, beroepsverenigingen en universiteiten. Hij is directeur van het tijdschrift *Topía* en van *Topía en la Clínica*. De volledige titel van het eerste tijdschrift luidt: *Revista Topía de psicoanálisis, sociedad y cultura* (Topía, Tijdschrift voor psychoanalyse, maatschappij en cultuur), en ik duid het in het vervolg aan als *Topía*. Carpintero publiceerde diverse boeken over psychoanalyse, over de geschiedenis van de psychoanalyse, en over maatschappelijke en politieke ontwikkelingen in relatie tot psychische problematiek en geestelijke gezondheid. Hij schrijft daarover in een aantal – ook internationale - tijdschriften en kranten als *Veintitres, Página/12* en *Artes Visuales Heterogénesis*, Lund (Zweden). Zijn boeken en artikelen gaan niet alleen over psychologische en psychoanalytische thema's, maar ook over maatschappelijke kwesties als de moorden en verdwijningen onder de militaire dictatuur, bezette fabrieken, protestbijeenkomsten en actiegroepen. Bijna altijd verbindt hij deze thema's met de filosofie van Spinoza: hoe deze is in te zetten tegen de trieste passies en voor blijheid, liefde en solidariteit die leiden tot een werkelijk sociale gemeenschap. Veel van zijn redactionele artikelen in zijn eigen tijdschrift *Topía* gaan over Spinoza.⁸³⁹ Wat in dit kader relevant is en waar ik verder op inga, is zijn theoretische werk over de geschiedenis en de aard van de psychoanalyse in Argentinië, en over het alternatief dat Spinoza's filosofie biedt voor de toenemende 'neoliberale pathologie' die hij in zijn praktijk tegenkomt.

Psychoanalyse als sociaalhistorische analyse

Naast een aantal artikelen over perioden en sleutelfiguren als Marie Langer en Enrique Pichón-Rivière uit de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië schreef Carpintero samen met de psychoanalyticus Alejandro Vainer op een kritische en subjectieve manier een geschiedenis van de psychoanalyse en de geestelijke gezondheidsinstellingen in Argentinië. Daarvan zijn tot nu toe twee delen verschenen, namelijk een deel dat de jaren 1957 tot en met 1969 beslaat en een deel over de jaren 1970 tot en met 1983.⁸⁴⁰ Carpintero en Vainer plaatsen die

⁸³⁸ Idem.

⁸³⁹ www.topia.com.ar

⁸⁴⁰ Enrique Carpintero en Alejandro Vainer, *Las huellas de la Memoria; Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70*, dl. I (1957-1969), Buenos Aires: Topía, 2004; idem, *Las huellas de la Memoria; Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70*, dl. II (1970-1983), Buenos Aires: Topía, 2005.

geschiedenis uitdrukkelijk in een sociaal en politiek kader. De jaartallen zijn niet willekeurig. Het jaar 1957 was niet alleen het jaar van de instelling van de universitaire studie psychologie. In dat jaar werd ook het landelijke systeem van geestelijke gezondheidszorg van kracht en werd de eerste polikliniek psychopathologie geopend in een algemeen ziekenhuis. Drie ontwikkelingen die het einde van de hegemonie van de klassieke medische psychiatrie en de psychiatrische inrichtingen betekenden. De psychoanalyse kreeg meer status, evenals de psychologie, pedagogie en sociologie. Er brak een vruchtbare periode aan van concrete groepsprojecten en polemieken, van enthousiasme, revolutionaire hoop en wereldverbeteraars, waarbinnen de psychoanalyse een steeds grotere plaats innam. De politieke situatie was erg instabiel. Zoals ik al eerder heb vermeld wisselden zwakke burgerregeringen en militaire machthebbers elkaar af. Sociale verandering leek mogelijk, al waren er veel controverses tussen de verschillende groeperingen die daar ideeën over hadden, van Perónistische hervormingen tot revolutionair leninisme. In 1969 waren er veel psychoanalytische instituten, experimentele therapeutische gemeenschappen, beroepsverenigingen van allerlei werkers in de geestelijke gezondheidssector en waren groepstherapie, sociale psychologie en kinderpsychiatrie gevestigde verschijnselen.

Het tweede deel start niet toevallig in 1969. In alle opzichten was 1969 een jaar van breuken. Het heet in Argentinië het jaar van 'el Cordobazo', en dat is een begrip als 'mei '68' in West-Europa, maar met desastreuze gevolgen. De universiteit van Cordoba was van de oudste katholieke jezuïetenuniversiteit in Argentinië een nationale universiteit (UNC) geworden. Het was – niet toevallig, en te vergelijken met in 1968 in Nederland de katholieke Nijmeegse Universiteit en Tilburgse Hogeschool – de universiteit en de stad met de meeste, en de meest actieve en meest linkse groeperingen. De universiteit van de militante communist en Gramsci deskundige José Aricó, die Diego Tatián, toen Aricó terug was uit zijn ballingschap in México, op een dusdanige manier over Spinoza hoorde spreken dat die hem nooit meer losliet. In México publiceerde Aricó zijn boek *Marx y América Latina*.⁸⁴¹ Er waren stakingen en bezettingen en in 1969 werden deze uiteindelijk met veel geweld neergeslagen en onderdrukt. Maar het was ook de tijd in Argentinië van de antipsychiatrie en het verder doorbreken van de sociale psychiatrie. De in 1942 opgerichte Argentijnse Vereniging van Psychoanalytici (APA) ging niet flexibel mee met de veranderingen in de maatschappij en het kwam in 1969 tot een breuk. Een aantal psychiaters stapte uit de APA en er werden nieuwe beroepsorganisaties en platforms opgericht waarin ook de universitair opgeleide psychologen, die zoals al eerder vermeld goed psychoanalytisch waren opgeleid, zaten. Op theoretisch gebied hadden de Frankfurter Schule, Althusser en Lacan veel invloed gekregen, zowel bij marxisten als bij freudianen, en er was ook in Argentinië sprake van een links-freudisme en een neomarxisme. Vanuit Engeland en Italië kwam de antipsychiatrie op en vanuit de Verenigde Staten de therapeutische gemeenschap van Goffman en Erich Fromm. De regering onderdrukte met geweld de sociale en politieke onrust, terwijl in de debatten over de psychiatrie Lacan het pleit won. Of tussen deze zaken een verband bestaat wil ik niet beweren, maar het zou inderdaad kunnen zijn dat het zich bezig houden met de Frankfurter Schule en Althusser politiek meer verdacht was dan de studie van Lacan. Het begin van de jaren '70 betekende ook een belangrijke breuk omdat Lacans' terug naar Freud de derde generatie psychoanalytici, die Freud niet meer zelf hadden meegemaakt, aansprak. De Escuela Freudiana de Buenos Aires werd opgericht in 1974 door Oscar Masotta, en dat was de eerste mogelijkheid voor een opleiding tot psychoanalyticus buiten de tot dan toe dominerende klassiek freudiaanse APA. In 1976 maakte de militaire staatsgreep definitief en radicaal een einde aan dit alles. Studenten, docenten en werkers in de geestelijke gezondheidszorg werden net als veel anderen

Beide boeken zijn in 2005 van cultureel belang verklaard: 'Interés Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires'. Op basis van een aantal hoofdstukken is een documentaire gemaakt '*Comunidades Terapéuticas en Argentina; Las Huellas de la Memoria (Otra Salud Mental fue posible)*', regie Ana Cutuli en productie Alejandro Cohen Arazi. Ook deze film werd in 2005 van cultureel belang ('Interés Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires') verklaard.

⁸⁴¹ José Aricó, *Marx y América Latina*, México: Alianza, 1980.

gevangen gezet, vermoord of gingen het land uit. Het ‘individuele en sociale grote zwijgen’ van hen die bleven begon. Pas in 1983 waren de Moeders van het Mei Plein de eersten die de stilte verbraken en de dictatuur trotseerden met hun rondgang om duidelijkheid te eisen over hun vermiste kinderen en kleinkinderen. Volgens Carpintero is het juist als psychoanalyticus belangrijk deze eigen geschiedenis te kennen om het heden te kunnen begrijpen.

Carpintero zelf lijkt nog een klassieke freudiaan. Zijn artikelen gaan over Freud en klassieke freudiaanse thema's. Lacan komt wel in de bijdragen in *Topía* voor, maar niet in de artikelen van Carpintero. Het meest opvallende is dat hij de doodsdrijf bij Freud centraal stelt, niet alleen in diens theorie, maar ook in de klinische praktijk. Mogelijk heeft dat te maken met zijn maatschappij- en cultuurkritische visie. Hij haalt vaak Freuds' *Das Unbehagen in der Kultur* aan, een van diens meest cultuurfilosofische werken. Ook in interviews geeft Carpintero zijn visie op de huidige tijd en cultuur, de effecten daarvan voor de psyche en hoe de psychoanalyse daarop zou kunnen inspelen. Hij heeft het over de ‘draai in de psychoanalyse’ die gemaakt zou moeten worden. Zijn concrete voorstel daarvoor noemt hij het implementeren van nieuwe psychoanalytische hulpmiddelen (*dispositivos* = snufjes).⁸⁴² De huidige cultuur is een effect van het neoliberalisme dat de sociale, economische en politieke manifestatie is van het kapitalisme. Het neoliberalisme vernietigt zowel de individuele als de sociale of collectieve subjectiviteit. Door de hegemonie van het mondiale kapitalisme en de globalisering verliezen mensen en groepen hun identiteit. De verschillen, het particuliere, dat wat de essentie van een individu of groep uitmaakt, wordt uitgewist. Dit leidt tot gebrek aan welzijn, tot eenzaamheid, tot trieste passies, kortom: tot het ‘onbehagen in de cultuur’ dat Freud al signaleerde. Het kapitalisme bestrijdt dat met Prozac; de farmaceutische industrie vaart er wel bij en de cirkel is rond. Volgens Freud komt het onbehagen doordat Eros, het libido dat streeft naar eenheid, wordt gefrustreerd. De affectieve en symbolische uitwisseling met anderen en het leven in gemeenschap is niet meer mogelijk. Onze cultuur is er een van verdeeldheid, van het verbreken van banden, wat leidt tot angst en onzekerheid. Dat leidt weer tot allerlei vormen van (auto)destructie. Deze zijn volgens Carpintero manifestaties van de doodsdrijf die niet meer in eenheid is met het libido. Volgens Carpintero moeten *Eros* en *Thanatos* niet als tegenpolen worden begrepen, maar als complementair. De doodsdrijf zelf kan niet gerepresenteerd worden, alleen haar effecten zijn merkbaar. Deze ziet hij in zelfdoding, in de behoefte om te lijden, in zelfbestrafing en in geweld dat zowel op zichzelf als op anderen is gericht. De psychoanalyse moet volgens Carpintero de doodsdrijf benutten in dienst van het leven. Dat was dé metapsychologische ontdekking van Freud na de aanname van zijn eerdere dualisme tussen het ik-instinct (de drift tot zelfbehoud) en het libido (gericht op de buitenwereld en andere mensen). In *Jenseits des Lustprinzips* in 1920 stelt Freud dat de doodsdrijf zin geeft aan de levensdrift, die tweeledig is: het libido is zowel gericht op de buitenwereld, maar ook op het eigen ik. Het ik moet versterkt worden, dat wil zeggen - in spinozistische termen - dat het individu de *potentie om te bestaan* ontdekt en ontwikkelt. Carpintero gaat er kennelijk vanuit, zoals Freud ook suggereert in *Jenseits des Lustprinzips*, dat het eigen ik pas door een storende confrontatie dynamisch wordt en aangezet wordt tot actie.

Omdat Carpintero in zijn teksten zowel kennis van Freuds' opvattingen veronderstelt als ook soms zonder diepgaande uitleg Spinoza daarmee in verband brengt, zal ik eerst op zowel het een als het ander ingaan. In een eerdere publicatie heb ik het volgende gesignaleerd.⁸⁴³ ‘Mijn idee is dat de overeenkomsten vooral worden gevonden in de algemene wereld- en mensopvatting. De verschillen komen vooral naar voren waar Freud een specifieke wetenschappelijke terminologie gebruikt: libido, doodsdrijf, het onbewuste, verdringing, weerstand. Een fundamenteel verschil wordt door sommige auteurs gezien tussen de begrippen *conatus* en *libido*. Een verschil dat ik niet in de literatuur ben tegengekomen is het feit dat de *conatus* bij Spinoza niet alleen in de mens aanwezig is, maar in al wat is. Freud heeft het expliciet over mensen en ziet

⁸⁴² Enrique Carpintero, *Registros de los negativos; El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Buenos Aires: Topía, 1999.

⁸⁴³ Van Reijen (2008), p. 119-129.

het libido als een psychisch verschijnsel, hoewel biologisch verankerd. Hij beschrijft de libido daarnaast als ‘onderdrukte psychische energie’, terwijl de conatus juist enkel affirmatie is. De conatus is het pogen te volharden in het bestaan en heeft op zich niet met ‘lust’ te maken. De conatus is monistisch, alleen op zelfbehoud gericht, al kan ze wel lukken of mislukken en zo ontstaan de primaire affecten lust – onlust. Freuds’ theorie van het instinct is dualistisch en verschuift in zijn theorie van libido versus ego naar doodsdrijf versus levensdrijf. De aanname van een doodsdrijf komt pas bij de latere Freud, na 1920 voor. Hij ging er toen van uit dat de doodsdrijf en de manifestatie daarvan in agressie waren aangeboren en hij werd ook sceptisch over zijn therapie. Voor Spinoza is een ‘doodsdrijf’ een inadequate idee, een contradictio in terminis, omdat de drift tot zelfbehoud het wezen is van al wat is. De meeste auteurs nemen de doodsdrijf bij Freud niet al te serieus, zodat de verwantschap met Spinoza ook niet in gevaar komt. Walter Bernard noemt de ‘doodsdrijf’ die Freud later aannam noch logisch, noch empirisch houdbaar.⁸⁴⁴ Hij ziet vooral in de vroege Freud overeenkomsten met Spinoza.⁸⁴⁵

Zoals al gezegd ging Freud aanvankelijk uit van een dualisme of antagonisme tussen de drift tot zelfbehoud en het libido. Wanneer hij later stelt dat de ik-drift ook libidineus is, omdat de libido ook het eigen ik tot object kan hebben (narcisme), vormen deze twee driften samen het libido, eros, of de levensdrijf, en moet hij op zoek naar een nieuw antagonisme. Hij heeft in 1919 in *Das Unheimliche* al het idee gelanceerd dat de herhalingsdwang onlust veroorzaakt en het lustprincipe (libido) dus kan overheersen. In *Jenseits des Lustprinzips* werkt hij die idee verder uit en komt met een nieuwe tweedeling: *Eros* versus *Thanatos*, ofwel levensdrijf versus doodsdrijf.⁸⁴⁶ Zoals Carpintero schreef, is de doodsdrijf zelf niet waar te nemen, alleen haar effecten. Deze nieuwe tweedeling betekent een verschuiving naar een meer speculatieve theorie, en daardoor blijft ook de onderlinge verhouding tussen de twee driften en de oorzaak van hun bundeling of hun uiteenvallen nogal mysterieus. Dit is precies waar Carpintero over schrijft, en om hier in de praktijk effectief mee te kunnen werken is het noodzakelijk om te weten wat de invloed van de omgevingsfactoren is en wat precies als een natuurlijke drift is aangeboren. Het blijft bij Carpintero echter onduidelijk of de frustratie en de verbreking van banden veroorzaakt worden door de omgeving, en daardoor leiden tot (zelf)destructief gedrag, zoals hij enerzijds suggereert. Anderzijds lijkt hij aan te nemen dat dit (zelf) destructieve gedrag een manifestatie is van de natuurlijke doodsdrijf, en complementair en nuttig is en zelfs ‘zin geeft aan de levensdrijf’. Het ‘zin geven aan het leven’ is echter een niet-freudiaanse idee, omdat Freud ervan uitgaat dat de gezonde mens er van nature zin in heeft, en de vraag naar ‘de zin van’ het leven niet stelt. Het stellen van de vraag, zowel ten aanzien van de zin van werk, van doorgaan met een relatie of van het leven zelf, is voor Freud symptoom van een gebrek, een gemis aan levensvreugde.

Volgens mij stoten we hier op een fundamenteel verschil tussen Spinoza’s monisme en Freuds’ nieuwe dualisme. Voor Spinoza komt alle destructie van buiten, en is de enige aangeboren drift die tot zelfbehoud. Elk verschijnsel dat daarmee empirisch in strijd lijkt te zijn kan Spinoza verklaren vanuit de individuele conatus enerzijds en de invloeden van (aandoeningen) en botsingen met andere modi in de concrete situatie anderzijds. Dat gaat zelfs op voor de empirische zelfdoding, zoals ik heb laten zien in hoofdstuk 1, paragraaf 3 van dit deel, waarin Diana Cohen werd besproken. Waarom wilde Freud zo graag weer een nieuw antagonisme invoeren? Paul-Laurent Assoun geeft een opvallende, psychologiserende verklaring, die ons tegelijk weer terugvoert naar Spinoza.⁸⁴⁷ Assoun omschrijft het freudisme als een nieuwe ‘copernicaanse’ revolutie, die het menselijk weten zelf grondig heeft veranderd. ‘Sinds Freud is het niet meer mogelijk het subject te beschouwen zoals dat voor Freud het geval was: het

⁸⁴⁴ Walter Bernard, ‘Freud und Spinoza’, *Psychiatry, Journal of the biology and pathology of interpersonal relations* 9 (1946), 2, 99-108.

⁸⁴⁵ Van Reijen (2008), p. 127.

⁸⁴⁶ Sigmund Freud, ‘Jenseits des Lustprinzips’ (1920). In: idem, *Psychologie des Unbewußten*, dl. 3, Studienausgabe, Frankfurt am Main: Fischer, 1975, pp. 213-273.

⁸⁴⁷ Paul-Laurent Assoun, *Het freudisme*, Amsterdam: Boom, 1995.

onbewuste bevat een echte ‘hervorming van het verstand’ - om Spinoza te parafraseren – namelijk een nieuwe opvatting van het subject.⁸⁴⁸ Het is vreemd dat hij in dezelfde zin schrijft dat iets sinds Freud het geval is en het als een parafrasering van iemand die dit 250 jaar daarvoor al schreef benoemt. De idee van het onbewuste is niet nieuw; de beschrijving ervan staat bij Spinoza onder andere in het Aanhangsel van *Ethica* I. ‘...de mensen wanen vrij te zijn omdat zij zich wel bewust zijn van hun willingen en begeerten, maar zelfs niet in de droom denken aan de oorzaken, door welke zij tot begeren en willen worden genoopt.’ Assoun schrijft ook over de ambivalente houding van Freud tegenover de filosofie. Een krachtige stelregel van het freudisme is het ‘...dualisme, dat alle vormen van monisme afwijst. Freud maakt onafgebroken, van Groddeck tot Jung, jacht op de ‘monismen’. Het is merkwaardig te zien dat een van de bronnen voor dit anti-monisme wellicht de vijandigheid van zijn filosofieleraar F. Brentano tegenover het denken van Spinoza is geweest, bij uitstek een metafysica van de substantiële eenheid.⁸⁴⁹ Assoun vervolgt met een citaat: ‘Als Freud tussen de wereldbeelden van de filosofen moest kiezen, zou hij zich slechts kunnen typeren als dualist. Geen enkel monisme kan het verschil tussen de ideeën en de daardoor voorgestelde objecten uitwissen.’⁸⁵⁰

Ik ga terug naar Carpintero en zijn beschrijving van wat er volgens hem op dit moment in de Argentijnse maatschappij aan de hand is, en welke positieve bijdrage aan een verandering Freud en Spinoza zouden kunnen leveren. Carpintero’s diagnose is dat het mensen momenteel in Argentinië onmogelijk wordt gemaakt een toekomstbeeld te hebben en zich een betere toekomst voor te stellen. Niet voor niets betekent het Hebreeuwse woord voor ziekte *gebrek aan een project*. Daarvan worden mensen ongelukkig, het leidt tot trieste passies. ‘In die zin staan we voor de uitdaging – om het met Spinoza’s woorden te zeggen – hoe de trieste passies te weerstaan met een bevrijdende politiek van de vreugdevolle passies. Dat betekent, manieren vinden om de spanning op te lossen tussen de doodsdrijf en de drift tot leven, tussen de fragmentatie en de hergroepering, tussen de ontbinding en het herstel van de collectieve en individuele identiteiten. Daarvoor is een politiek nodig die het toestaat om een vreugde over het noodzakelijke te construeren op basis van een gelijke verdeling van materiële en immateriële goederen. Om dat te bereiken is het ’t beste om aan de uitspraak van Juan Salvo te herinneren, op enig moment in de geschiedenis: ‘nu is het geen tijd om te haten, het is tijd om te vechten’.⁸⁵¹ Carpintero haalt ook Spinoza aan als het gaat over het lichaam dat de plaats van het onbewuste is. De passie is een signaal, een teken van een invloed op het lichaam en van het inwerken van het ene lichaam op een ander lichaam. Daarom is het belangrijk kennis te hebben van de eigen passies, van de trieste passies, om ze om te kunnen zetten in liefde en solidariteit. Die laatste zijn beide effecten van een gepassioneerde rede, die de potentie vergroot.⁸⁵² En om dat te bereiken moet de psychoanalyse, of beter: moeten psychoanalyses een ommekeer ondergaan en nieuwe paradigma’s en disposities ontwikkelen.

Passies en macht bij Spinoza en Freud

In 2003 publiceerde Carpintero zijn boek *La alegría de lo Necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud* (De vreugde aan het noodzakelijke. Passies en macht bij Spinoza en Freud).⁸⁵³ Het is een bundeling van een aantal redactionele artikelen die hij heeft omgewerkt en aangevuld. Het

⁸⁴⁸ Idem, p. 12.

⁸⁴⁹ Idem, p. 56. Assoun maakt hierbij de aantekening: Vgl. Freuds brief van 15 maart 1875 aan Silberstein.

⁸⁵⁰ Idem, p. 56. Het citaat komt uit een sessie op 11 december 1912 van de Weense Psychoanalytische Vereniging, en staat in *Les premiers psychanalystes*, Minutes de la Société psychanalytique de Vienne. Dl. IV 1912-1918, Parijs: Gallimard, 1979, p. 163.

⁸⁵¹ Enrique Carpintero in: *La Tecla Eñe – Ideas, cultura y otras Historias* (revista digital) (2003)11.

⁸⁵² Enrique Carpintero, in: *El giro del psicoanálisis. Topía en la Clínica* (Buenos Aires) IV (2001), 5, 2-4.

⁸⁵³ Enrique Carpintero, *La alegría de lo Necesario; Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía, 2003; 2e verbeterde en uitgebreide druk 2007.

voorwoord is geschreven door Léon Rozitchner, filosoof, psychoanalyticus, schrijver, politiek activist, jood en marxist, die niet over Spinoza heeft gepubliceerd. De paar plaatsen waar zijn naam in verband met Spinoza voorkomt, blijken de belofte niet waar te maken. Rozitchner is in 1998 aanwezig bij het al vermelde vierdaagse congres politieke Filosofie op de UBA waar ‘de ban wordt getrotseerd’, maar hij zelf spreekt niet over Spinoza. Hij schreef een boek over de verhouding ‘ding’ (Kant) en theologie (Augustinus), en kiest als motto Spinoza’s uitspraak ‘*nadie sabe cuanto puede un cuerpo*’ (niemand weet wat een lichaam vermag).⁸⁵⁴ Rozitchner heeft ook een boek geschreven over Perón, waarin hij met behulp van Freud, Clausewitz en Marx de relatie tussen het onbewuste en politiek analyseert. Hij kondigt in het begin van het boek aan dat hij ook Spinoza en Machiavelli erbij zal halen, maar dat gebeurt niet.⁸⁵⁵ Een kritische recensent schrijft: ‘Aan het begin dreigt hij zich te wijden aan Machiavelli en Spinoza, maar hij doet het niet, wat de lezer zeer dankbaar stemt.’⁸⁵⁶ In het korte voorwoord voor Carpintero’s boek schrijft hij dat deze abstracte theorieën toepast op de levende werkelijkheid die op een nieuwe manier begrepen moet worden, en dat hij daarvoor Freud en Spinoza als gidsen neemt. Carpintero maakt zich voor een deel het denken van Spinoza eigen, aan wiens uitspraak ‘de vreugde aan het noodzakelijke’ de titel van het boek is ontleend. Van Freud gebruikt Carpintero vooral diens ‘sociale’ werken. ‘Met behulp van hen beiden, Spinoza en Freud, zal hij proberen onze actuele situatie te begrijpen en te verhelderen, om zo als psychoanalyticus uit te komen bij de symptomatologie waarin het negatieve overheerst, en de manier om die het hoofd te bieden zal aangeven.’⁸⁵⁷

De presentatie van het boek van Carpintero werd gehouden in de fabriek Grissinopoli, die omdat de eigenaar faillissement had aangevraagd tijdens de crisis van 2002 door de arbeiders was bezet en later ook juridisch door hen is overgenomen. De fabriek draait als werkcoöperatie La Nueva Esperanza Limitada, waarover een documentaire is gemaakt, goed, en is een succesverhaal onder de vele bezettingen.⁸⁵⁸ Bij de presentatie hield Horacio González, de directeur van de Nationale Bibliotheek, door mij besproken in hoofdstuk 2 van deel III, een lezing. Carpintero zelf hield een inleiding over het thema waarmee hij ook het boek inleidt: de rol van de intellectueel in onze tijd. De intellectueel laat zich niet diskwalificeren door het dominante neoliberale negatieve individualisme.⁸⁵⁹ De intellectueel zwijgt niet over wat er mis is, zoals de machthebbers willen, maar eist de vrijheid van schrijven en spreken waar ook Spinoza voor pleitte. Hij biedt ook alternatieven, zowel op individueel en gezinsniveau als op sociaal en politiek niveau. De collectieven maken het mogelijk - zoals Spinoza zegt - om een gepassioneerde rede en positieve passies als liefde, vertrouwen en solidariteit te ontwikkelen, die op hun beurt een gemeenschap construeren, die een democratie van ‘de vreugde aan het noodzakelijke’ is. Subjectiviteit wordt geconstrueerd in intersubjectiviteit. De intellectueel engageert zich ook met andere kennisdomeinen en met sociale en politieke bewegingen. Carpintero heeft dat ook – onder andere - met het organiseren en oprichten van Geestelijke Gezondheidszorginstituten waargemaakt.

In het eerste deel *El sujeto asediado por su cultura* (Het door de cultuur belaagde individu) van het boek beschrijft Carpintero de sociaal- politieke en culturele veranderingen die geleid hebben tot de ‘neo-liberale pathologie’ van de stad: eenzaamheid, onbehagen, slechte zin, ontevredenheid, angst, gewelddadigheid en ervaring van leegte. Hoe kan men weer hoop krijgen

⁸⁵⁴ Léon Rozitchner, *La cosa y la cruz*, Buenos Aires: Losada, 1997.

⁸⁵⁵ Léon Rozitchner, *Perón: Entre la sangre y el miedo*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

⁸⁵⁶ Bespreking van Léon Rozitchner, *Perón: Entre la sangre y el miedo*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985, in *Revista Unidos* (1986), 9.

⁸⁵⁷ Léon Rozitchner, ‘Prólogo’, In: Carpintero (2003), p. 8-9.

⁸⁵⁸ *Grissinopoli; El país de los grisines*. Documentaire over de Arbeiders Zelfbestuur Coöperatie La Nueva Esperanza Limitada in Buenos Aires, van Darío Doria en Luis Camardella, 2004.

⁸⁵⁹ Carpintero(2003), p. 12: hij verwijst naar een bijdrage van Robert Castel in een van de eerste nummes van *Topía*: ‘Los desafilados; Precariedad del trabajo y vulnerabilidad relacional’, *Topía*, (Buenos Aires) I (1991), 3 en naar Pierre Bourdieu’s boek *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires: Montessor, 2002.

die is gefundeerd in een gepassioneerde rede, zoals Spinoza beschrijft? Er is een nieuw discours nodig in de crisis van de Verlichtingsrationaliteit. Teksten van Freud en van Spinoza geven een antwoord: het gaat niet om een rationaliteit die redenen voorwendt (rationaliseren), maar om een rede die laat inzien dat passies kracht geven aan een handeling. Carpintero noemt de ‘slechte zin’ het paradigma, de overheersende gemoedstoestand, van ons dagelijks leven. Hij constateert in zijn psychoanalytische praktijk dat er steeds minder affectieve en existentiële stoornissen voorkomen die de klassieke neurose kenmerkten. Er komen nu vaker stoornissen voor die te maken hebben met het snelle en impulsieve leven dat het lijden in onze cultuur kenmerkt.

Carpintero bespreekt ook het korte essay van Freud over de humor - niet te verwarren met zijn boek over de grap - die tolerant, anti-narcistisch en solidair is.⁸⁶⁰ Humor heeft te maken met het (er)kennen van onze plaats in het geheel en het besef van de noodzaak van hoop, van de vrolijke passies die de angst, haat en berusting het hoofd bieden. Maar haat en geweld zijn volgens Carpintero - in navolging van Freud - ook een effect ofwel product van de menselijke aard, die ligt in het driftmatige, en in dit geval van de doodsdrijf. De effecten daarvan zijn waarneembaar in de neiging tot lijden, strafbehoefte, zelfdoding en autodestructie. Dit is een groot verschil met Spinoza's opvatting dat alles wat levensbedreigend is alleen maar van buiten kan komen. Spinoza ontkent daarom ook het bestaan van echte ‘zelfdoding’.⁸⁶¹ Ook onder psychoanalytici is de doodsdrijf een controversiële aanname van Freud. Carpintero thematiseert het verschil tussen Spinoza en Freud niet. Hij schrijft dat de cultuur in dienst van de levensdrijf altijd een toevluchtsoord bood voor de doodsdrijf. Maar in onze cultuur zijn de solidariteitsbanden verbroken en komt de narcistische persoonlijkheid veel vaker voor. Bovendien is menselijk contact niet alleen meer contact van lichaam tot lichaam, maar zoals Noam Chomsky schrijft, presenteren de massamedia een imago van het leven zoals het geleefd zou moeten worden vanuit het gezichtspunt van de machthebbers. Het realiteitsprincipe is vervangen door het principe van de representatie van de werkelijkheid, en daarmee wordt het werkelijke imaginair. De oude kritiek op de consumptiemaatschappij was het warenfetisjisme, nu is de mens zelf de fetisj geworden: men is niet waard wat men is maar wat men voorstelt te zijn. Consequentie van deze onzichtbare ideologie is een subjectiviteit die een aantal voor onze cultuur paradigmatische symptomen vertoont: verslaving, anorexia, depressie, paniekaanvallen en (auto) destructie.

In hoofdstuk 8, het laatste van deel I van zijn boek, geeft Carpintero een korte schets van Spinoza's leven en filosofie.⁸⁶² Mensen zijn bang voor de eigen vrijheid en het eigen verlangen, en ook voor de vrijheid en het verlangen van anderen. Hieruit komt het probleem met tolerantie voort. Voor Spinoza is de menselijke conditie en daarom ook het principe van elke samenleving, wezenlijk passioneel. En de spinozistische filosofie is een filosofie van de actie. In het handelen zijn de passies betrokken. Spinoza's ethische inspanning en zijn politiek zijn er op uit de trieste passies te transformeren in vreugdevolle passies. Niet door de trieste passies te bestrijden met de rede, maar door met de kracht van de vreugdevolle passies die rede te veranderen in een gepassioneerde rede. En die rede is tegelijk een rede samen met anderen. De vrijheid ligt niet in het vermeende gescheiden zijn van anderen terwijl we er in feite door gevormd zijn. We hebben de vrijheid bij ons, we vinden de vrijheid in het sociale lichaam. Denken over ‘de vrijheid van de ander’ als een onafhankelijk individu is evenzeer een valse voorstelling van zaken als de idee van een ‘vrije’ wil. Het huidige wereldkapitalisme heeft zich weten aan te passen aan het meest primaire van de subjectiviteit van alle mensen: egoïsme en wreedheid. We moeten die aanpassing niet als een gebrek zien, maar als een noodzakelijke voorwaarde voor het reproduceren van

⁸⁶⁰ Sigmund Freud, *Der Humor*, In: idem, *Psychologische Schriften*, dl. 4, Studienausgabe, Frankfurt am Main, Fischer, 1970, pp. 275-282. Zie een bespreking daarvan in: Van Reijen (2008), pp. 168-172: *Humor, inzicht dat verlicht*.

⁸⁶¹ Voor een bespreking van dit thema, zie: Van Reijen (2008), pp. 54-58: ‘Geen ding kan worden vernietigd, tenzij door een uitwendige oorzaak’. (*Ethica* III, st. 4)

⁸⁶² Hfdst. 8: ‘La libertad está con los otros’. Ook verschenen in: *Topía* (Buenos Aires) VIII(1998), 23, 3-4.

nieuwe voorwaarden voor een sociaal en ecologisch web. Daarvoor is een politiek nodig die de grote verhalen van rechtvaardigheid en solidariteit weer opneemt om een nieuwe cultuur te constitueren.

Deel II van Carpintero's boek heeft als titel: *Las pasiones, el poder y la fuerza del colectivo social*. (De passies, de macht en de kracht van het sociale collectief.) Daaronder staat de uitspraak van Spinoza die we al vaak zijn tegengekomen in de Argentijnse Spinozaliteratuur: '*No sabemos lo que puede el cuerpo*' Baruch Spinoza (Wij weten niet wat het lichaam vermag). In dit deel ontwikkelt Carpintero zijn spinozistische alternatief van een 'democratie met de vreugde aan het noodzakelijke'. Hij schrijft dat hij tegelijkertijd dicht bij de psychoanalytische praktijk blijft en elke mens ziet als grotendeels bepaald door het onbewuste. Het heeft geen zin iets te proberen te veranderen door middel van geboden en verboden. Zoals Freud zegt: '...zolang de deugd niet hier op aarde wordt beloond, zal men tevergeefs ethiek preken...een werkelijke verandering in de bezitsverhoudingen zal meer helpen dan welk ethisch gebod ook...'.⁸⁶³ Carpintero verbaast zich erover dat Spinoza zo vaak en lang verketterd is, en pas de laatste dertig jaar weer in de belangstelling komt. Hij wijt dat – net als Fernando Savater – aan het jood-zijn van Spinoza. Hij was de jood onder de joden. Carpintero haalt van Negri diens idee van de 'anomalie' aan en de hypothese van de twee Spinoza's: de wetenschappelijke, kapitalistische en idealistische Spinoza versus de filosoof van de toekomst, de revolutie en het materialisme. Deze laatste Spinoza heeft een politiek project. Mensen staan hun macht niet af, ook niet door een contract, maar verplaatsen hun macht naar een sociaal collectief in functie van hun behoeften. Spinoza's filosofie is subversief voor wie gelooft dat een staat gebaseerd is op onderwerping. Zijn ethiek laat de ontologische mogelijkheid zien van een collectieve constitutie die is gebaseerd op noodzakelijkheden en behoeften.

Carpintero heeft één gebod in de *Ethica* gevonden: de vreugde aan het noodzakelijke. Dit gebod is echter niet verbonden aan de wil maar aan het redelijke vermogen om adequate voorstellingen te vormen over het noodzakelijke, zodat het verlangen zich naar die adequate voorstellingen richt. Het spel van affiniteit en spanning tussen Spinoza en Freud deelt een gemeenschappelijke centrale zorg: de menselijke emancipatie door middel van zelfkennis. Spinoza scheidt de rede niet van de passies, en in het algemeen de geest niet van het lichaam. De gepassioneerde rede noemt hij ook *amor intelectual*. De passies zijn te begrijpen en daarmee te transformeren. Volgens Freud is een passie de realisering van een onbewust verlangen. Ze neemt bezit van het individu, en het individu lijdt. Ook Carpintero plaatst de passies in zijn freudiaanse dualistische kijk aan de kant van de doodsdrijf en dus moeten ze volgens hem door de levensdrijf overwonnen worden. De passionele conditie van de mens laat ook de eindigheid zien. Het is niet mogelijk vrij te zijn van de passies, maar wel vrij te zijn *in* de passies. Voor Spinoza zijn de passies een teken van tekort aan kennis en een tekort aan handelen, dus lijden. Wat Carpintero bedoelt met het 'vrij zijn *in* de passies' is mij niet duidelijk. Misschien refereert hij aan de stellingen in het eerste gedeelte van *Ethica* V, waarin Spinoza zegt dat de kennis alleen al de lijding doet ophouden en dat meer begrijpen minder lijden is, zonder dat de passies helemaal verdwijnen.⁸⁶⁴ Carpintero bespreekt ook de politieke context van de passies. Angst en hoop spelen een bijzondere rol in de politiek en in religie. Spinoza wil volgens hem een zodanige staat dat daarin de trieste passies angst en hoop zo min mogelijk een rol spelen. In een vrije republiek of democratie overheerst de gemeenschappelijke gepassioneerde rede en vormen burgers een *multitudo*. Carpintero verwijst hier ook naar de problematiek van de verschillende termen: plebs, vulgus, multitudo en populus, die in deel I is besproken.⁸⁶⁵ De politieke macht als resultaat van een sociaal contract komt voort

⁸⁶³ Idem, p. 75.

⁸⁶⁴ *Ethica* V, st. 3 t/m st. 15, waarin vaak sprake is van relatieve bevrijding, in termen van naarmate, en van meer en minder.

⁸⁶⁵ Carpintero (2003), pp. 109-110: hij verwijst naar Étienne Balibar, *La crainte des masses*, in: Spinoza nel 350° anniversario della nascita, Napoli: Bibliopolis, 1985, pp. 294-320 en naar Argentijnse secundaire literatuur over naar Antonio Negri en Michel Hardt, *Imperio*.

uit angst, de politieke macht van een multitudo echter uit de potentia van het sociale collectief. Carpintero vindt deze idee van Spinoza hard nodig voor onze tijd, omdat het neoliberale kapitalistische totalitarisme zich als democratie vermomt. Daar moeten we de waakzaamheid van de gepassioneerde rede tegenover zetten, die haar macht haalt uit de kracht van het sociale collectief.

In 1930 schreef Freud in *Unbehagen in der Kultur* dat de doodsdrijf eigen is aan de constitutie van het subject. Twee jaar later schrijven Freud en Einstein met elkaar over de vraag: Waarom oorlog? Toen Einstein aan Freud vroeg: 'Waarom oorlog?' antwoordde Freud dat het recht van de gemeenschap 'zich omzet in de uitdrukking van de ongelijke machtsverhoudingen die in haar heersen; de wetten worden gemaakt door de overheersers en voor hen, en daarom zijn de rechten die ze aan de onderdrukten toestaan gering'.⁸⁶⁶ Er zijn in onze tijd, schrijft Carpintero, groepen die zich verzetten tegen de heerschappij van het wereldkapitalisme. Maar er heerst ook onder grote delen van de bevolking afzijdigheid, berusting, onwetendheid van de oorzaken en ongeloof in een alternatief. 'Het kritische realisme van Spinoza veronderstelt echter een affirmatief concept van menselijk leven, dat het construeren van een *Topía* - een plaats - impliceert waar 'de dood vermijden' of 'het leven bevestigen', twee totaal verschillende perspectieven aangeven die de sociale praktijk en de politiek ondergeschikt maken'.⁸⁶⁷

In de eerste uitgave van zijn boek eindigt Carpintero met een hoofdstuk over de kracht van het sociale collectief die, zoals hij dat noemt, een vorm van subjectiviteit produceert die gemeenschap genereert. Hij ziet een concreet voorbeeld op kleine schaal daarvan in Argentinië in de organisaties van bezette bedrijven, culturele verzetsgroepen en de georganiseerde werkeloze arbeiders, die *piqueteras* worden genoemd, vanwege hun acties als wegblokkades en bezettingen. Tegelijk signaleert hij de problematiek van het weer hergroeperen van deze gefragmenteerde initiatieven. Het risico is dat zij door hun acties wel onderling een hechte groep vormen, maar als groep binnen de maatschappij op een 'eilandje', utopisch of niet, kunnen komen te zitten. Wat de geestelijke gezondheidsinstellingen betreft waarin zijn eigen praktijk zich afspeelt, waarschuwt hij er voor niet uitsluitend oog te hebben voor het psychopathologische maar ook voor het fysieke en sociaaleconomische domein. Alle productie van subjectiviteit is lichamelijk en speelt zich af binnen een bepaalde historisch-sociale organisatie. Het komt er op aan een wij, een *nosotros*, te organiseren waarin onze subjectiviteit een ondersteunende ruimte vindt voor het lijden en dat zich opstelt tegenover de macht die ook in ons zit. Een 'wij, dat weten we nu, dat alleen afhangt van onze nederige en machtige lichamen'.

In 2007 verscheen de tweede, enigszins geactualiseerde, druk van Carpintero's boek, met een toegevoegd laatste hoofdstuk over de wreedheid van de macht. Dat verwijst naar een toneelstuk van Roberto Arlt, *Saverio el cruel*. Roberto Arlt (1900- 1942) is een Argentijnse schrijver, die in de jaren '30 de wederwaardigheden van de stadsmensen beschreef. Het toneelstuk werd in 1936 uitgevoerd en de thema's zijn nog altijd actueel: het dromen van macht, het manipuleren van geloof, de logica van het confabuleren en de fictie van de feiten. Carpintero werkt daarvan alleen de relatie van wreedheid met macht uit, ofwel hoe wreedheid een middel kan zijn om de dromen van een totalitaire macht te realiseren.

Het tijdschrift Topía

In 1991 richtte Carpintero het tijdschrift *Topía* op, dat gemiddeld driemaal per jaar verschijnt. In april 2009 verscheen nummer 55, een themanummer over normaliteit en normalisering.⁸⁶⁸ *Topía* staat voor 'een plaats waar onze verlangens mogelijk zijn'. De volledige naam van het tijdschrift luidt, zoals al is gezegd, *Revista Topía. Psicoanálisis, Sociedad, Cultura*. In het

⁸⁶⁶ Enrique Carpintero, 'Contra la guerra: afirmar la potencia del colectivo social', *Topía*(Buenos Aires) 11 (2001), 33 ; opgenomen in: Idem (2003), pp. 121-128.

⁸⁶⁷ Idem, p. 128.

⁸⁶⁸ *Topía*(Buenos Aires) 19(2009), 55.

colofon staat de toelichting: 'Een tijdschrift voor kritisch denken waarin de psychoanalyse de actualiteit van de cultuur tegenkomt.' Enrique Carpintero is directeur van het tijdschrift en van de uitgeverij *Editorial Topía*, die ook boeken uitgeeft. Carpintero heeft een aantal vaste medewerkers, een redactieraad en een adviesraad. Horacio González, de al besproken directeur van de Nationale Bibliotheek, zit in de adviesraad. Elk nummer is een themanummer (dossier), en daarnaast staan er andere artikelen, verslagen uit de kliniek, interviews en boekbesprekingen in, en aankondigingen van activiteiten, naast kleine advertenties voor cursussen, praktijken, boekwinkels en tijdschriften. Carpintero schrijft altijd een lang redactioneel artikel, dat meestal over Spinoza gaat. Eerder genoemde filosofen die over Spinoza hebben geschreven en van wie ook meerdere bijdragen - niet over Spinoza - in *Topía* hebben gestaan zijn Gregorio Kaminsky en Horacio González.⁸⁶⁹ Bij debatten die door Carpintero worden georganiseerd zijn ook soms Horacio González, Tomás Abraham en Ricardo Forster aanwezig. De Argentijns-Franse psychoanalyticus Miguel Benasayag die in het volgende hoofdstuk uitvoerig wordt besproken heeft één keer een bijdrage geleverd.⁸⁷⁰

De psychoanalytische insteek van Carpintero en het tijdschrift is op de eerste plaats Freud zelf en klassieke Freudiaanse thema's als het Oedipus complex en het driftleven, lichaam, verlangen, passies, narcisme. Bij het themanummer *Honderdvijftigste geboortjaar van Freud. Waarom psychoanalyse in de XXIe eeuw?* was een boekje ingesloten met de tekst van een lezing van Freud over het Oedipus complex.⁸⁷¹ Lacan komt alleen in dit nummer van *Topía* voor, in een kritische terugblik van J.-B. Pontalis op de tijd dat hij bij Lacan de seminars volgde: 'Langzaam begin ik te begrijpen, en nog een paar anderen, dat de eerste opdracht *terug naar Freud* in feite betekende *naar Lacan gaan, naar Lacan gaan, naar Lacania*, zonder weg terug'.⁸⁷² Maar het merendeel van de thema's en artikelen is gewijd aan maatschappelijke aspecten van geestelijke gezondheid. Opvallend vaak komt het woord 'crisis' in een titel voor. Het dossier van het eerste nummer van *Topía* in 1991 had als onderwerp 'De psychoanalyse in de crisis van onze cultuur.' In het redactioneel schreef Carpintero: 'De praktijk van de psychoanalyse vereist een permanente reflectie op haarzelf en op de cultuur waarin zij zich realiseert, en aan de veranderingen waarvan zij ook heeft bijgedragen. Freud schreef dat 'de individuele psychologie tegelijkertijd en vanaf het begin sociale psychologie is', niet omdat de laatste de eerste vervangt, maar omdat wij de manifestaties die geproduceerd worden in de subjectiviteit niet kunnen begrijpen zonder ons rekening te geven van de cultuur waartoe het subject behoort.' Dat is nog steeds waar *Topía* voor staat, schrijft hij in het vijftigste nummer, in 2007, waarin zijn redactioneel is gewijd aan een bespreking van het in Frankrijk verschenen en al door mij in het vorige hoofdstuk besproken *Zwartboek van de psychoanalyse*, met als titel: *Psychoanalyse is een pluralis*.⁸⁷³ Volgens Carpintero is alles aan de buitenkant gedaan om het boek goed verkoopbaar te maken. Qua inhoud is het echter een van de meest oppervlakkige kritieken op de psychoanalytische praktijk die er bestaat, en dat zijn er in 100 jaar heel wat geweest. De kritiek is gebaseerd op een eigentijds paradigma: het neoliberale revisionisme, dat alleen naar het intieme leven van het subject kijkt en de theoretische productie ervan diskwalificeert. Ook Carpintero wijst er op dat het zwartboek is ontstaan uit een politiek debat in Frankrijk over het reguleren van de markt in de gezondheidssector, en vooral die van de psychotherapie. Het boek vervult een politieke functie in de ondersteuning van de aanspraken

⁸⁶⁹ Gregorio Kaminsky, 'Destino de Escritura', *Topía* (Buenos Aires) 7(1997), 21 en 'Poéticas del mal olor' in: *Topía*(Buenos Aires) 10(2000), 30. Horacio González levert vanaf het eerste nummer in 1991 regelmatig een bijdrage over psycho(patho)logische en algemeen culturele onderwerpen.

⁸⁷⁰ Miguel Benasayag, 'Elementos para un pensamiento "actual" de la discriminación', *Topía*(Buenos Aires) 3(1993) 9, 27.

⁸⁷¹ *Topía*(Buenos Aires) 16(2006), 47.

⁸⁷² J.-B. Pontalis, *Después de Freud. Entre Sartre y Lacan* (een P.S. in de laatste editie van zijn *Après Freud*, Paris: Gallimard, 1993).

⁸⁷³ Enrique Carpintero, 'El psicoanálisis es un plural. (Respuesta a El libro negro del psicoanálisis)', *Topía* (Buenos Aires) 16(2007), 50, 2-4.

van de gedrags- en cognitieve therapie door de psychoanalyse in diskrediet te proberen te brengen door Freud, Klein, Lacan en anderen persoonlijk aan te vallen. Carpintero neemt het op voor Freud door erop te wijzen dat de psychoanalyse nooit een monolithische beweging was. Dogmatisme en achterhaalde tijdgebonden opvattingen en praktijken zijn altijd intern bekritiseerd. Hij heeft zelf al eerder geschreven over de ‘wending’ die de psychoanalyse heeft gemaakt als gevolg van de transformaties in de subjectiviteit en de nieuwe paradigma’s van onze cultuur.⁸⁷⁴ De onderdrukking van de seksualiteit als manifestatie van de doodsdrijf is vervangen door het domineren van arbeid, met alle nieuwe symptomen van dien. De psychoanalyse van nu is voor het gebrek aan welzijn van nu: fragmentatie en kwetsbaarheid van sociale relaties leiden tot een andere pathologie, tot ervaring van leegte en tot onzekerheid. Bovendien is de psychoanalytische praktijk meer gedifferentieerd geworden. In de hedendaagse cultuur en psychotherapie wordt het symptoom los gezien van het subject. Maar er is nog steeds lijden dat het symptoom veroorzaakt, en dat lijden is verschillend naar sociale sector, arbeidsverdeling, sociale uitsluiting, onrechtvaardigheid en reden voor angst en onzekerheid. Carpintero haalt Hannah Arendt aan met haar concept van de *banaliteit van het kwaad*, dat ook schuilt in de onverschilligheid voor sociale ongelijkheid. Kritisch denken leidt volgens haar tot passie en compassie, en die lijn volgt *Topía* al 50 nummers en hoopt daar mee door te gaan.

In praktisch elke bijdrage van Carpintero komt inderdaad - naast Spinoza’s trieste passies - de freudiaanse doodsdrijf voor, waar ik eerder al op ben ingegaan. Zoals gezegd is voor Carpintero dé ontdekking van Freud dat ‘de doodsdrijf betekenis geeft aan de levensdrijf.’ Volgens Carpintero zijn zowel Eros (de levensdrijf, het verlangen te leven en gelukkig te zijn) als de doodsdrijf (drang om te vernietigen, te lijden) allebei noodzakelijk en zijn ze samen in een spel verwickeld dat als het goed gaat toch uiteindelijk in dienst staat van het leven. Ik heb al laten zien dat Carpintero niet problematiseert hoe hij deze tweedeling van Freud moet duiden in het licht van Spinoza’s conatus. Hij ziet enerzijds Spinoza’s drang tot zelfbehoud, maar anderzijds schrijft hij dat deze zich alleen kan realiseren door het andere te bemachtigen, te overweldigen en zelfs te vernietigen. Dit betekent toch iets heel anders dan dat de drang om te vernietigen een primaire natuurlijke drift is, zoals Freud deze ziet. Dat de natuurlijke drift tot zelfbehoud in conflict-situaties tot vernietiging van het andere leidt is iets anders, namelijk iets secundairs, een re-actie. Zoals Carpintero eerder schreef dat het de taak van de psychoanalyse is, zo schrijft hij nu dat het een uitdaging voor een cultuur is om de doodsdrijf te gebruiken, in te zetten in dienst van het leven. Hoe hij zich dat concreet voorstelt blijft voor mij echter de vraag.

In het redactioneel van het themanummer *Los Destinos de las Pasiones* (De lotgevallen van de passies) gaat Carpintero uitvoerig op Spinoza’s filosofie van de passies in.⁸⁷⁵ Zowel Augustinus als Calvijn bevelen aan om de passies te onderdrukken, omdat zij niet uitgingen van hoe mensen *zijn*, maar hoe ze zouden moeten zijn. Spinoza stelt dat onderdrukken niet mogelijk is, maar dat er een complexe politiek nodig is die een *levensgemeenschap* garandeert op basis van een democratie van het noodzakelijke, en waar niet - zoals bij Hobbes - angst en nut heersen. Nu leeft tweederde van de wereldbevolking in een uitzichtloze situatie. En in de andere landen heerst er veel angst. In Argentinië was er in 2000 sprake van een crisis met veel werkeloosheid, armoede en onzekerheid. In een kapitalistische maatschappij probeert men de symptomen met psychofarmaca te onderdrukken. Spinoza zegt dat zelfs de waarheid op zich niet in staat is de trieste passies te onderdrukken. Alleen een actief affect, de gepassioneerde rede, kan de trieste passies aan, en een gemeenschap construeren, waarin er meer hoop dan angst is.

In 2001 was de situatie in Argentinië echter verergerd, en gingen mensen in groten getale de straat op om te demonstreren, met deksels van pannen (*cacerola*) die ze tegen elkaar sloegen.

⁸⁷⁴ Enrique Carpintero, ‘El giro del psicoanálisis’. *Topía en la Clínica*(Buenos Aires) 4(2001), 5, 2-3; idem, ‘Recordar a Freud para pensar la necesidad de’el giro del psicoanálisis’, *Topía*(Buenos Aires) 16(2006), 47, 2-4.

⁸⁷⁵ Enrique Carpintero, ‘En el actual capitalismo las pasiones son tratados con Prozac’. *Topía* Buenos Aires) 10(2000), 30, 3-4.

Daarnaar verwijst de titel van een redactioneel van Carpintero dat later in de landelijke krant *Página/12* is verschenen: *El cacerolazo, según Baruch de Spinoza*.⁸⁷⁶ Carpintero ziet uit de crisissituatie een nieuwe subjectiviteit ontstaan: enerzijds angst en onzekerheid, anderzijds ook de mogelijkheid van solidariteit en gemeenschap. Deze is niet gebaseerd op een illusie. Die is volgens Freud weliswaar niet vals, maar wel een narcistisch verlangen dat zich als gerealiseerd voordoet. En uit naam van een illusie kan men geen goed doen. Het mondiale kapitalisme heeft geleid tot sociale fragmentatie en vernietiging van identiteit. Voor degenen die met hun deksels de straten hebben ingenomen ging het niet allemaal om dezelfde zaak. Hoe nu de individuele vrijheid en de directe participatie te combineren met een leven in gemeenschap? Carpintero schetst een spinozistisch perspectief van individuele en sociale bevrijding, van slavernij naar vrijheid en van onmacht naar macht. Een complexe politiek met een passionele rede (liefde, solidariteit en gelijkheid) die sterker is dan de trieste passies kan een *topía* realiseren, een werkelijke democratie, waar ruimte is voor het erkennen en aangeven van behoeften en verlangens.

Voor deze democratie gebruikt Carpintero ook het begrip 'de democratie van de vreugde aan het noodzakelijke'. Hij spreekt ook over de 'identiteit van de vreugde aan het noodzakelijke'. De laatste uitdrukking is de titel van een meer recent redactioneel uit 2006, toen de situatie in Argentinië weer gestabiliseerd was.⁸⁷⁷ Macht zit niet alleen in de staatsapparaten en in economische en politieke partijen, maar zit fundamenteel in de manier waarop de subjecten zich met elkaar verbinden in de maatschappij. Spinoza's *Ethica* gaat over wat *kan* zijn, dat macht zich *kan* ontwikkelen, en niet over wat *moet* zijn. De manier waarop macht toeneemt, is door kennis van de eigen passies te gebruiken om de trieste passies om te zetten in blijdschapaffecten als liefde en solidariteit. Dat is bevrijding en die vrijheid gaat samen met noodzakelijkheid. Dat is een heel andere vrijheid dan die 'waar mensen strijden voor hun slavernij als was het hun vrijheid'. Die vrijheid is imaginair, en de opvatting ervan berust op het niet kennen van de oorzaak. Het kennen van oorzaken vergroot macht, handelingsvermogen en vreugde. Identiteit is voor Spinoza de identiteit van het mogelijke en het noodzakelijke, de identiteit van de zijnspotentie. In het kapitalisme echter worden collectieve identiteiten benoemd die de machtsuitoefening in stand houden. Carpintero haalt Bourdieu aan die schreef: 'Om de wereld te veranderen is het noodzakelijk de manieren om de wereld te maken te veranderen, dat wil zeggen, de kijk op de wereld en de praktische operaties waardoor groepen geproduceerd en gereproduceerd worden.'⁸⁷⁸ In hetzelfde nummer van *Topía* staat een interview met de Franse filosoof en socioloog Robert Castel, over angst en sociale onzekerheid.⁸⁷⁹

In het themanummer over *Felicidad, subjetividad y cultura* zet Carpintero de opvatting van Spinoza over geluk tegenover het 'meer moeten hebben' en het shoppen.⁸⁸⁰ In dat 'geluk' zit de droefheid van de 'prothese-god', zoals Freud deze in 1930 noemde, of van de 'fetisj van de koopwaar' zoals Marx schreef. Voor Spinoza ligt het geluk in de deugd, in het transformeren van de trieste passies in blijdschap. Geluk is voor hem geen abstract ideaal, en het ligt niet in bezit, of in het nastreven van wat anderen hebben. Het gaat om het vermeerderen van het eigen vermogen om te zijn. Dat vraagt een andere maatschappij, waarin zoveel mogelijk mensen de kans krijgen (vrijheid) om hun potentie om te *zijn* (vermogen, macht) te ontwikkelen. Een dergelijke maatschappij staat haaks op de huidige, waarin depressies, drank- en drugsverslavingen en zelfdodingen steeds meer voorkomen. Heel duidelijk komt hier het centrale thema van

⁸⁷⁶ Enrique Carpintero, 'El cacerolazo, según Baruch de Spinoza', *Página/12*, 21 februari 2002.

⁸⁷⁷ Enrique Carpintero, 'La identidad de la alegría de lo necesario'. *Topía* (Buenos Aires) 16(2006), 46, 2-4.

⁸⁷⁸ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa, 1993.

⁸⁷⁹ Robert Castel schreef net als zijn collega's Foucault en Deleuze eerst over problematieken betreffende psychiatrie en psychoanalyse. Nu houdt hij zich bezig met de begrippen risico en afstomping. De uitgeverij Topía publiceerde van hem: *Las trampas de la exclusión; Trabajo y utilidad social*, Buenos Aires: Topía, 2004.

⁸⁸⁰ Enrique Carpintero, 'La tristeza del dios-prótesis'. *Topía* (Buenos Aires) 16(2006), 48, 2-4.

Carpintero, maar ook van de meeste van de andere Argentijnse filosofen die ik heb besproken, naar voren. Het gaat om het verminderen van de trieste passies ten gunste van de blijde passies, van geluk. En omdat andere mensen, de omgeving, de maatschappij en het politieke systeem invloed hebben op het ontstaan van die trieste passies, zouden ze zodanig georganiseerd moeten worden dat ze in plaats daarvan meer vreugde genereren.

In het themanummer van *Topía* over religie en maatschappij heet het redactioneel van Carpintero *Spinoza y Freud: 'compañeros de incredulidad'*.⁸⁸¹ Einstein geloofde in de god van Spinoza en Freud noemde zichzelf een 'jood, totaal zonder god'.⁸⁸² Spinoza laat zien dat religies leiden tot intolerantie en oorlogen. Hij werd in de ban gedaan en als atheïst verketterd. In zijn *TTP* schrijft Spinoza dat het geheim van de monarchie erin zit mensen te bedriegen, door aan hun angst die hen gevangen houdt de naam religie te geven. Daardoor strijden ze voor hun slavernij als was het hun vrijheid. Spinoza's god is géén God. Spinoza maakt een strikt onderscheid tussen filosofie en theologie, en tussen staat en kerk. Hij noemt god ook de natuur, hij pleit voor de vrijheid van denken, hij is voor een democratie. Carpintero noemt Spinoza een geestverwant van Marx en van Darwin. Hij gelooft niet in een universeel goed en kwaad, in een vrije wil en in plicht of verplichting. Voor Freud is religie een illusie, dat wil zeggen een resultaat van een verlangen naar volheid en zodanig een verdraaiing van de werkelijkheid. Voor Carpintero doet het er niet toe of men gelooft of niet, maar of men weet welke overtuigingen onze macht vergroten om individuele, familiale en sociale transformaties tot stand te brengen en met welke overtuigingen we ons onderwerpen aan de heersende cultuur. Ofwel: welke overtuigingen staan ons een gepassioneerde rede toe voor de strijd vóór leven, zodat 'de vrije mens aan niets minder denkt dan aan de dood'.⁸⁸³

4.3. Miguel Benasayag: de trieste passies in de sociale crisis

Zoals ik in mijn inleiding heb vermeld, vond ik kort nadat ik met mijn proefschrift was begonnen een Frans boek met de titel *Les passions tristes*, een duidelijke verwijzing naar Spinoza.⁸⁸⁴ Ik las een bespreking van het boek op een linkse activistische Belgische website, en werd vooral getroffen door het verband dat Miguel Benasayag (filosoof, psychoanalyticus en jeugdpsychiater in Parijs en Reims) en mede-auteur Gérard Schmit (psychoanalyticus en gezinstherapeut in Reims) legden tussen de sociaal-politieke omstandigheden en psychische klachten, vooral bij jongeren.⁸⁸⁵ Ik ging op zoek naar het boek dat uitverkocht bleek te zijn, maar via internet vond ik een exemplaar in Canada. Op dezelfde Belgische site stond ook een bespreking van een ander boek van Benasayag, samen met Florence Aubenas geschreven, dat een jaar eerder was verschenen, en in 2003 in het Nederlands vertaald was: *Verzet als scheppende kracht*.⁸⁸⁶ Door de uitgebreide besprekingen van dat boek en de interviews met Benasayag op de site, kwam ik er achter dat Miguel Benasayag een joodse Argentijn was. Als student geneeskunde in de jaren '70 sloot hij zich aan bij een guevaristische guerrillaorganisatie in en werd al in het begin van de militaire dictatuur gevangen genomen en gefolterd. Nadat hij vier en een half jaar in de gevangenis had gezeten, werd hij in 1978 naar Frankrijk uitgewezen. Hij had namelijk ook de Franse nationaliteit, omdat zijn moeder een Franse jodin was, die als kind vóór de Tweede

⁸⁸¹ Enrique Carpintero, 'Spinoza y Freud: 'compañeros de incredulidad'. *Topía*(Buenos Aires) 17(2007), 51, 2-4.

⁸⁸² Peter Gay, *Un judío sin Dios; Freud, el ateísmo y la construcción del psicoanálisis*, Buenos Aires: Ada Korn, 1993.

⁸⁸³ Idem, p. 4.

⁸⁸⁴ Benasayag en Gérard Schmit (2003).

⁸⁸⁵ Johny Lenaerts, *Het verlangen naar nieuwe verbanden*, 2004. Bespreking van het boek *Les passions tristes*. http://www.yabasta.be/article.php3?id_article=23

⁸⁸⁶ Miguel Benasayag en Florence Aubenas, *Résister, c'est créer*, Paris: La Découverte, 2002; Nederlandse vertaling: *Verzet als scheppende kracht*, Gent: Academia Press, 2003.

Wereldoorlog met haar ouders naar Argentinië was gekomen. Benasayags beste vrienden en zijn vrouw waren verdwenen of vermoord. Hij sprak geen woord Frans, en ontdekte dat de filosofen die de toon aangaven de ‘nouveaux philosophes’ en de postmodernen waren, die in elke wereldverbeteraar of linkse radicaal een potentiële dictator zagen. Benasayag schrijft dat hij in de Argentijnse gevangenis waar hij werd gefolterd, nooit depressief werd, maar in Parijs voor de eerste keer aan zelfmoord dacht. In het begin van zijn verblijf had hij lange gesprekken met Sartre, en in de jaren ’80 had hij een goed contact met Félix Guattari. Het werk van Foucault en van Deleuze is belangrijk voor hem geweest. Aan Foucault ontleende hij het idee dat er zonder verandering van de ‘micromacht’ geen maatschappijverandering mogelijk is. Mensen moeten op een andere manier verlangen, en zich hun geluk op een andere manier kunnen voorstellen dan op de kapitalistische manier. Iets weten, ook al is het waar, volstaat niet. Benasayag gebruikt, om Spinoza’s idee dat een gepassioneerde rede nodig is om iets te veranderen toe te lichten, het voorbeeld van roken waarvan iedereen weet dat het slecht is. ‘Een roker stopt enkel met roken als hij iets anders vindt dat hem méér genoeg geeft dan roken. Dat kan zijn: het verlangen gezonder te willen leven omwille van een geliefde, maar als er geen alternatief verlangen is, dan zal er ook geen verandering optreden.’⁸⁸⁷ Aan Deleuze ontleende hij de titel van het boek *Verzet is een scheppende kracht*, omdat verzet nooit alleen strijd en confrontatie is, maar op de eerste plaats scheppen. Vanaf 1982 heeft Benasayag meer dan vijf en twintig boeken gepubliceerd, waarvan ongeveer de helft met medewerking van een coauteur. Dat laatste betekent dat hij samen met iemand een praktijkonderzoek doet en dat Benasayag daarna het boek schrijft. Een aantal daarvan is in het (Argentijns) Spaans geschreven en daarna in het Frans vertaald.

Benasayag heeft ook contact met personen en groepen in Argentinië. Hij heeft een collectief opgericht, *Malgré tout* (Ondanks alles, de titel van zijn eerste boek in 1982 over de gevangenis) waarin Chileense en Argentijnse oud- guerrillastrijders met Franse intellectuelen en militanten en ‘nieuw-radicalen’ groepen uit alle delen van de wereld van gedachten wisselen over hoe de wereld te veranderen zonder te vervallen in een messianistische ideologie. Er is in het collectief geen enkele begrenzing aan het vrije denken: ‘indien men vrijelijk denkt, dan zal men ook waardevolle dingen denken’. Hij schreef één keer een bijdrage in het tijdschrift van Carpintero, *Topía*, in het themanummer over discriminatie: *Elementos para un pensamiento ‘actual’ de la discriminación*.⁸⁸⁸ In 2003 is er een boek verschenen over Argentinië, dat hij geschreven heeft samen met de Argentijnse psychoanalytica Silvia Bleichmar, die tot haar dood in 2007 een van de naaste medewerkers van Enrique Carpintero aan *Topía* was.

De mythe van het individu en de fragiliteit

Het zou te ver voeren om alle boeken van Benasayag te bespreken. Ik heb er zes gelezen en ik denk een goede indruk te hebben van zijn filosofische en politieke opvattingen, hoe die met elkaar samenhangen en hoe Spinoza’s filosofie daarin een rol speelt. Benasayag is, anders dan Carpintero, ook filosoof. Een paar van zijn werken zijn uitgesproken filosofisch, een paar andere zijn politiek activistisch. Ik bespreek eerst de drie boeken die ik als meer filosofisch beschouw. Een aantal thema’s komt steeds terug.

Het boek *Le mythe de l’individu*, is uit het (Argentijns) Spaans vertaald en in 1998 in Frankrijk uitgegeven.⁸⁸⁹ Benasayag bekritiseert zowel het moderne optimisme als het postmoderne pessimisme, dat hij ‘haar enigszins ontaarde dochter’ noemt.⁸⁹⁰ Hij noemt geen namen. Waarschijnlijk bedoelt hij met het moderne optimisme het geloof in de verlichtingsideeën van vooruitgang, verheffing van het volk, universele principes en de rede, de grote verhalen van

⁸⁸⁷ Interview met Miguel Benasayag in: *Périphéries*, voorjaar 2003: <http://www.peripheries.net/rubrique10.html>

⁸⁸⁸ Miguel Benasayag, ‘Elementos para un pensamiento ‘actual’ de la discriminación’, *Topía* (Buenos Aires) 3(1993), 9.

⁸⁸⁹ Miguel Benasayag, *Le mythe de l’individu*, Paris: La Découverte 1998.

⁸⁹⁰ Idem, p. 9.

vrijheid, gelijkheid en broederschap en dergelijke. Het postmoderne pessimisme is dan het verlies van het geloof daarin, het idee dat het nutteloos is en zelfs tot terreur leidt wanneer men probeert om de wereld te verbeteren. Na de doodverklaring van alle illusies en utopieën is alleen het vermeend autonome individu - schepping van de moderniteit - overgebleven, dat ieder voor zich achter het eigenbelang aanrent. Fragiliteit is de fundamentele dimensie van de essentie van het leven. Hoe meer de mens zich bewust is van die fragiliteit, des te helderder is hij zich bewust van de eeuwigheid van zijn diepste zelf. Onze tijd is er een van onrust, angst, onzekerheid en besef van onmacht. Ze wordt gekenmerkt door wat Spinoza de 'trieste passies' noemt, dat wil zeggen de vermindering van ons handelingsvermogen.⁸⁹¹ Benasayag wil in dit boek de mythe van dat individu deconstrueren, en laten zien dat er een ontologische band is die mens, natuur en maatschappij op eenzelfde manier fundeert. Individu en gemeenschap staan niet tegenover elkaar. Individu is de benaming voor een sociale organisatie, voor de wording van de kosmos en voor een macht. Het individu is 'dat deel van het complexe en contradictoire alles, dat gevormd door autonome circuits die elkaar kruisen, de funderende plooï (*pli*) is van de persoon.'⁸⁹² Een persoon is, in tegenstelling tot een individu, denkbaar als een niet-een, als niet-eenheid, als een nomade. Ik heb me te weinig verdiept in het Franse *discours* om uit te kunnen leggen wat deze *pli* precies is. Ik begrijp wel het onderscheid tussen wat Benasayag het individu noemt en de persoon. Het individu is een afgebakende en te onderscheiden eenheid, die op alle niveaus, van bacterie of zandkorrel tot en met een politiek lichaam, benoemd kan worden. De term persoon wordt alleen gebruikt voor menselijke individuen. De persoon kan niet los van een individu gedacht worden maar valt er niet mee samen, ze heeft een andere 'waarde' en die is gefundeerd in de 'plooï'. Hobbes stelde het oorspronkelijke egoïsme van het individu als een onbetwistbaar feit voor. Ook voor Bentham is het zoeken van het eigenbelang dat wat mensen motiveert. Freud vond dat verdacht, want mensen weten lang niet allemaal wat hun eigenbelang is. Voor Lacan is het 'zijn' altijd gebrek, *désêtre*, en is de analyse geslaagd als de analysant de illusie substantie te zijn, opgeeft, en 'het leven neemt als een element in de schoot van het situatie-organisme'. Lacan stelt zijn analysanten voor gelukkig te zijn zonder dat zo te noemen, en het leven op de best mogelijke manier te leven. Want als er niets is - zoals de nihilisten zeggen -, laat dat niets dan tenminste een comfortabel niets zijn.⁸⁹³ Voor Spinoza is het leven altijd het leven van de situatie en van de veelvoudige situaties waaraan de persoon deelneemt. Zich bezig houden met de dood is een dwaling waarin we niet zien dat ons leven bestaat uit deelhebben aan het leven van de situatie als levend organisme. Een persoon is voor alles een lichaam, volgens Spinoza, en de individualiteit van een lichaam wordt gedefinieerd door een zekere verhouding van beweging en rust die bewaard blijft door alle aandoeningen aan delen van het lichaam heen. De identiteit van een vrouw (persoon) is constant in wording. Wat wij substantie noemen is het ontologische productie principe van de situatie, productie en organisatie van werkelijkheid. Elke situatie en elk organisme is hier en nu 'compleet' in de zin van 'niets mankerend'. Wat er niet is, is geen *privatio*.⁸⁹⁴

Spinoza legt in de *Ethica* uit dat wij ons vrij wanen omdat we de determinanten in de concrete situatie niet kennen. Voor het individu dat denkt autonoom te zijn is onzekerheid de grootste vijand. Benasayag wil, net als Spinoza in zijn tijd, 'alle hypothesen bestrijden die de activiteit en het leven van de mens als een permanente wording en het voor zich opeisen daarvan ontkennen, en hij wil alle verleidingen verwerpen om het leven voor te stellen als plicht tot gehoorzaamheid aan één universeel principe dat beveelt vanuit een veronderstelde centraliteit van

⁸⁹¹ Idem, p.11.

⁸⁹² Idem, p.17.

⁸⁹³ Idem, pp. 38-39.

⁸⁹⁴ Idem, p. 97 Benasayag verwijst niet naar de briefwisseling van Spinoza met Van Blijenbergh, waarin Spinoza het verschil tussen *negatio* en *privatio* duidelijk uitlegt. Benasayag bespreekt het idee van gebrek, mankeren, verwijzend naar Deleuze als 'niet uitgegeven, persoonlijke aantekeningen van de auteur'. Hij verwijst een aantal paragrafen verder wel naar deze briefwisseling, maar dan in het kader van de relativiteit (het gesitueerd zijn) van het kwaad, p. 135.

het geheel van situaties, zoals, in onze tijd, het “economisch imperatief”.⁸⁹⁵ De universele principes bestaan slechts in een situatie, en elke abstracte moraal, elk abstract principe, doodt de vrijheid en staat in dienst van de macht en de machtingen. Ook tijd en ruimte bestaan alleen in het ‘hier en nu’ als fragmenten van wording. De momenten van leven, waarin mensen kunnen ontsnappen aan de vervreemdende structuur, kunnen we ‘eeuwigheidservaringen’ noemen. Maar die worden in onze maatschappij volgens Benasayag steeds zeldzamer. ‘...want de mensen worden in de val gelokt van de angstmachine, de onmachtmachine, waarmee we ons bevinden in het hart van de passies die Spinoza als ‘triest’ kwalificeert, passies die onze macht en onze vrijheid verminderen, en ons ‘hoop’ geven die ons steeds verwijst naar een illusoir morgen’.⁸⁹⁶ In het laatste hoofdstuk gaat Benasayag uitvoeriger in op het begrip ‘fragiliteit’, dat bij uitstek ontsnapt aan de tegenstelling tussen zwak en sterk, en een idee van wording en ontwikkeling in zich heeft, als een geheel van complexe onderling afhankelijke processen.⁸⁹⁷ Het komt er op aan, zoals Benasayag het noemt ‘de fragiliteit op zich te nemen’. Het is een andere manier van denken, niet meer in termen van illusies of van vruchteloos achterom kijken en zelfverwijt. De grote vraag is of en hoe men dat kan bewerkstelligen, zonder in een nieuwe illusie, in valse hoop, of in zelfverwijt als dat niet lukt, te vervallen. Benasayag gaat daar niet concreet op in, en dat is waarschijnlijk precies wat de fragiliteit is: dat wij dat niet zelf in de hand hebben en niet kunnen afdwingen. Het loslaten van de teleologische mythe van vooruitgang betekent het loslaten van een vermeende universele abstracte imperatief. Het betekent ook dat men niet meer denkt in termen van ‘als iets nu eens anders was’ en ‘ik zou zo graag’. Daarvoor in de plaats komt de vraag: Welke beperkte acties staan ons in deze situatie toe de kracht van het leven te ontwikkelen die nodig is voor déze situatie? En in plaats van de angstige vraag te stellen ‘wat gaat er gebeuren?’, wéét men wat er gaat gebeuren: dat we nu handelen en bouwen. Daardoor komen er ook vrolijke passies in de plaats van trieste passies. Het is - in filosofische termen - een verzoening tussen het gegeven met de tendensen in een situatie enerzijds en de vrijheid als praktisch anderzijds. De persoon die weet dat hij geen *causa sui* is neemt de fragiele positie op zich. De effectiviteit van elke geëngageerde handeling zit in de handeling zelf. Dat besef geeft een tegenargument tegen de serieuze leiders van de wereld, die elke gedachte aan een praktijk en de praktijk zelf van solidariteit afdoen als infantiel en niet serieus. Het ontwikkelen van niet-utilitaire relaties is een verzetsdaad tegen de utilitaire dwaasheid van het neoliberalisme, dat het leven en de vrijheid vernietigt. Neem de vreugdevolle passies serieus, ze zijn even serieus als de trieste!

Benasayag neemt in zijn boek met de titel *La fragilité* opnieuw de mythe van het individu als uitgangspunt.⁸⁹⁸ Hij beschrijft de actuele situatie als een van scheiding en verwijdering, met als gevolg de trieste passies als wanhoop, ongerustheid en droefheid. In de neoliberale wereld zijn de oorlogen een voortzetting van de economie met andere middelen geworden. Filosofen die traditioneel degenen waren die de *overstijging dachten*, beweren nu dat mensen niets kunnen in de bedreigende complexiteit van de wereld. Bij het ontbreken van macht en mogelijkheden kan men zich alleen nog verheugen over het feit dat men niet is als de ongelukkigen zonder-papieren, zonder-werk, zonder-huis, zonder-waardigheid.⁸⁹⁹ De machthebbers varen daar wel bij, zoals Deleuze zei: ‘De tiran heeft de droefheid van de geesten nodig om te slagen, net zoals de droeve geesten de tiran nodig hebben om bij te dragen en te verbreiden. Wat hen in elk geval verbindt is het haten van het leven, het ressentiment tegen het leven.’⁹⁰⁰ Benasayag stelt dat ondanks – of dankzij – de huidige wetenschap en techniek er nog nooit in de geschiedenis zo’n laag niveau van kennis is geweest met betrekking tot de technieken waar de maatschappij door functioneert.

⁸⁹⁵ Idem, pp. 139-140.

⁸⁹⁶ Idem, p. 154.

⁸⁹⁷ Idem, p. 160.

⁸⁹⁸ Miguel Benasayag, *La fragilité*, Paris: La Découverte, 2004.

⁸⁹⁹ Idem, p. 8.

⁹⁰⁰ Gilles Deleuze, *Séminaire ‘Sur Spinoza’*, Université de Vincennes, 1980-1981 (teksten: www.imaginet.fr/deleuze).

Mensen zijn consumenten en gebruikers maar kennen het functioneren niet van de apparaten en mechanismen die hen omringen, niet alleen materieel, maar ook in het politieke en economische domein. Benasayag heeft als hypothese dat het denken verloren is gegaan. Denken betekent immers niet dat men opvattingen heeft over een situatie. Denken-in-actie betekent het ontwikkelen van nieuwe dimensies van een situatie, en dat denken verandert de situatie zelf door er nieuwe mogelijkheden in aan te brengen. De strijd om de macht die nodig is om de wereld te veranderen is moeilijk. Maar er zijn andere mogelijkheden om ons handelingsvermogen te vergroten, om ons te bevrijden van de ‘verlammende voorspellingen van de postmoderne orakels’.⁹⁰¹ Het heden opnieuw waarderen en een basis leggen voor een besluitvaardig denken op basis van kennis van onze bepaaldheden, die geen vijand zijn van de vrijheid, dat is wat Benasayag in dit boek uitprobeert. Hij ‘mobiliseert’ daarvoor filosofen als Leibniz, Spinoza en Deleuze, en de hedendaagse neurofysiologie van de waarneming. Hij laat eerst zien dat ethiek in spinozistische zin niets met moraal en niets met een vrije wil te maken heeft, en dat het denken altijd belichaamd is. Denken is aangedaan worden (*affectio*) en een idee is de representatie van iets. Het denken, en het filosofische denken in het bijzonder, kan niet worden gereduceerd tot het bewustzijn, of zoals Deleuze schrijft: ‘filosofie moet geconstitueerd worden als de theorie van wat we doen, niet als de theorie van wat is’.⁹⁰² Wat we doen is nooit *causa sui*, maar is altijd ingeschreven in de keten van de historische en sociale dimensie.

Leibniz en Spinoza verklaren het kenmechanisme zonder een appèl te doen op de gebruikelijke idee van waarneming, waarbij de geest een passieve indruk van een object krijgt. Spinoza gebruikt het begrip ‘concept’ om de actieve kennisproductie aan te geven.⁹⁰³ Benasayag wijst op de verwantschap met recente neurofysiologische hypothesen, onder andere van de Chileense filosoof en bioloog Francisco Varela (1946 - 2001) die schreef: ‘het idee dat de wereld een bron van externe informatie is verdwijnt eenvoudigweg. De perceptiemechanismen blijken geen werkelijke functie te hebben bij het interpreteren van zintuiglijke boodschappen; ze zijn echter genooddaakt tot actie, ze werken[...] veeleer met oordelen en beslissingen nemen, steeds op zoek naar het anticiperen op de consequenties van een handeling’.⁹⁰⁴ Benasayag vergelijkt dit met Spinoza’s derde kenvorm, de adequate ideeën, die niet adequaat zijn omdat ze de wereld goed representeren, maar omdat ze als het ware ‘van binnenuit’ adequaat zijn, met betrekking tot haar productiewijze zelf.⁹⁰⁵ Beelden ontspringen uit of zijn uitdrukkingen van de natuurwetten, maar dat wil nog niet zeggen dat ze ‘de wereld’ weergeven. Want onder de natuurwetten horen ook de wetten van het functioneren van de fysiologische mechanismen van de hersenen. Het is zoals Spinoza schrijft in de voorrede van *Ethica* III over de mens die geen apart rijk vormt binnen het rijk van de natuur, en de affecten die ook niet buiten de natuur vallen, maar beide, mensen en affecten zijn onderhevig aan dezelfde natuurwetten. Net als bij de aanname van een vrije wil, is het de onwetendheid die mensen op het verkeerde been zet.⁹⁰⁶ En deze onwetendheid leidt ook tot de antropologische mythe van een ‘individu’ dat gescheiden is van de wereld, een imaginair individu, ook gescheiden van zichzelf, van de eigen macht. Een ander aspect van de antropologische mythe is de idee van finaliteit, doelloorzaak, waar volgens Benasayag ook het rationalistische ideaal van het utilitarisme een voorbeeld van is. Pas in het laatste hoofdstuk komt Benasayag uit op het thema van de fragiliteit, nadat het lijkt dat al het voorafgaande de handelingsmacht heeft ondergraven. Maar ‘dat er geen vooruitgang is en dat we niets hebben aan een totaliserend utilitaristisch weten, dat berooft ons niet alleen *niet* van de macht, maar is,

⁹⁰¹ Benasayag (2004), pp. 14-15.

⁹⁰² Deleuze(1968), p. 69.

⁹⁰³ *Ethica* II, def. I.

⁹⁰⁴ Benasayag (2004), p. 50, verwijst naar Francisco Varela, *Inviation aux sciences cognitives*, Paris: Seuil, 1988, p. 5.

⁹⁰⁵ Idem, p. 56.

⁹⁰⁶ Idem, p. 83.

daarentegen een van de *voorwaarden voor* onze macht om te handelen.’⁹⁰⁷ Dat er geen vooruitgang is in teleologische zin, wil niet zeggen dat er geen werkelijke veranderingen kunnen plaats vinden. De fragiliteit van het menselijk bestaan op zich nemen impliceert beetje bij beetje een ander bestaansniveau bereiken, van engagement, van liefde voor het scheppen, voor de politiek, voor het leven. En opnieuw, zoals ik eerder heb gedaan, kan men de vraag stellen hoe dat ‘op zich nemen’ in zijn werk gaat. Maar dat kan men bij elke verandering in het denken vragen. Afdwingen kan niet, juist het ergens aan willen denken, zich iets willen herinneren, blokkeert. Maar ook het ergens niet aan willen denken, zich inspannen om los te laten, zorgt ervoor dat het constant in de gedachten is. Benasayag schetst hoe het zal zijn om daar te vertoeven, maar hij kan niet anders dan een idee geven van wat er voor nodig is om zover te komen, zonder dat dit iets is wat men gewoon kan ‘doen’. Hetzelfde zou men aan Spinoza kunnen vragen ten aanzien van de methode die hij schetst in de *TIE* om het verstand te verbeteren. Zoals Zweerman schrijft in zijn inleiding op de *TIE*: je moet er eerst toe overgehaald worden.⁹⁰⁸ Het menselijk bestaan wordt dan, als je verhuisd bent, een ‘voor het leven zijn’, want elke obsessie met de dood verwijderd ons van onze vrijheid. Zoals Spinoza in *Ethica IV*, stelling 67 schrijft: ‘Een vrij mens denkt aan niets minder dan aan de dood, en zijn leven is een lange meditatie op de wijsheid’. We ervaren op onze manier dan de eeuwigheid, die niets te maken heeft met onsterfelijkheid. We zijn noch auteur, noch passieve lezers, noch dominerend noch onderworpen, noch zwak noch sterk, maar we bestaan in de vorm van fragiliteit die zich noodzakelijk inschrijft aan gene zijde van die dichotomieën.⁹⁰⁹

Sociale crisis en trieste passies

Aanleiding voor de twee psychoanalytici Benasayag en Schmit om het boek *Les passions tristes* te schrijven was hun constatering dat de groep jongeren met psychisch lijden toenam, ook in hun eigen - al langdurige - klinische praktijk, en dat dit door de media wordt genegeerd.⁹¹⁰ Zij stellen dat de groeiende behoefte aan zorg en therapie een symptoom is van een sociale crisis, die gepaard gaat met ‘trieste passies’, om met Spinoza te spreken. De hoop is verdwenen ten gunste van gevoelens van angst en onzekerheid, die zich manifesteren in persoonlijke, relatie- en gezinsproblemen.⁹¹¹ Anders dan vroeger is de toekomst een bron van onzekerheid en angst. Het is niet meer zeker dat de kinderen van nu een betere toekomst zullen hebben dan hun ouders. Toch wordt er meer rekening gehouden met kinderen, met hun mening en vooral ook met hun wensen. Opvoeden gebeurt vaker door verleiding met consumptiegoederen en minder met dwang. Er bestaat een algemeen gevoel van onmacht tegenover zowel politiek als techniek. Solidariteit, familiebanden en andere banden worden vervangen door rivaliteit en individualisme. In de utilitaristische hiërarchie zijn succes en persoonlijke macht belangrijker dan autoriteit en rede. Kwantitatieve criteria als rapportcijfers en inkomen bepalen wat iemand waard is. De bestaande zorgvoorzieningen en de klassieke technieken zijn niet meer adequaat voor de nieuwe

⁹⁰⁷ Idem, p. 205.

⁹⁰⁸ Zweerman (2006), p. 30.

⁹⁰⁹ Benasayag (2004), p. 210.

⁹¹⁰ Gérard Schmit (psychoanalyticus en gezinstherapeut) is docent kinder- en adolescentenpsychiatrie aan de Medische Faculteit van de Universiteit in Reims. Hij is tevens hoofd van de afdeling kinderpsychiatrie en van de dienst psychotherapie voor kind en adolescent van het Centre hospitalo-universitaire in Reims. Hij schreef verschillende boeken over kinder- en jeugdpsychiatrie.

⁹¹¹ Uit een psychometrisch onderzoek van de Medische Faculteit van de Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), Argentinië, 2007, bleek dat op een middelbare school in de stad Corrientes 65 % van de leerlingen depressieve symptomen en tevens risicofactoren als alcohol en drugsgebruik had. Dit lag hoger dan in een vergelijkbaar onderzoek in negen landen van het Caribische gebied, waar ‘maar’ 50% van de scholieren symptomen van depressie vertoonden. Internationale studies gaan er vanuit dat 5% van de jongeren tijdens de adolescentieperiode deze verschijnselen vertonen.

pathologie. Van de psychotherapeuten worden efficiëntie en onmiddellijke antwoorden verwacht. Elke tijd en maatschappij heeft eigen klachten en een eigen manier van lijden. Het lijden aan de maatschappij wordt in onze tijd gepathologiseerd en gepathologiseerd. Therapeuten proberen vooral jongeren individueel te wapenen tegen de maatschappij die hen wacht. Ze zijn niet opgeleid om de jongeren zo op te voeden dat zij sociale en intellectuele verbindingen aangaan die de maatschappij mede zouden veranderen. In de psychotherapeutische wereld is er meer aandacht voor medicatie dan voor preventie. Voor elk symptoom is er een medicijn. Recent, eind september 2009, was dit verschijnsel, 'symptoomreclame' genoemd, in de Nederlandse pers aan de orde: mensen worden aangespoord om van alles bij zichzelf te meten, en dan voor elke afwijking 'genees'middelen te kopen. Depressie staat daarbij in de top vijf.

In de therapeutische wereld staan autonomie en zelfredzaamheid hoog aangeschreven. Maar dat is gedacht vanuit een vrijheidsideaal dat erg veel lijkt op wat in andere tijden en samenlevingen als een slavenbestaan werd beschouwd. De uitspraak van Spinoza is al vaker geciteerd: mensen vechten voor hun slavernij als was het hun vrijheid. Benasayag en Schmit zijn noch optimistisch, noch pessimistisch. Zij kiezen voor een andere dimensie en analyseren de onderliggende oorzaken van de sociale crisis en de effecten daarvan voor de individuen. Om met Gramsci te spreken: men moet het optimisme van de wil combineren met het pessimisme van de rede.⁹¹² Benasayag en Schmit komen met voorstellen voor nieuwe manieren van denken en voor nieuwe klinische praktijken. Tegen in hokjes opdelen en isoleren pleiten zij voor het ontwikkelen van bindingen, gebaseerd op affiniteit. Benasayag gebruikt daarvoor Spinoza's woorden: in plaats van de trieste passies wil hij de blijde passies tot ontwikkeling brengen. Hij maakt bijvoorbeeld muziek met zijn jonge patiëntjes, niet als therapie maar als een muzikale ontmoeting. Mensen moeten leren bindingen op te bouwen, met zichzelf, met andere mensen, met hun omgeving. De individuele psychologische crisis is onderdeel van een algemene crisis, het is een crisis binnen de crisis. Het geloof in vooruitgang is verdwenen. De crisis gaat gepaard met een gebrek aan autoriteit, maar lokt anderzijds ook de roep om autoriteit uit, en dat leidt tot willekeur en verwarring. Een symptoom van de crisis zijn de ontredderde ouders, waardoor kinderen bedreigd worden in hun ontwikkeling, veiligheid en welzijn. We leven in een tijd, gedomineerd door trieste passies. Spinoza bedoelt daarmee niet de droefheid waardoor men huilt, maar de trieste passies die veeleer wanhoop, onmacht en ontbinding zijn. Duizenden gezinnen en jongeren lijden ieder voor zich onder hun eigen situatie. Ze worden vaak van de ene instelling naar de andere gestuurd, en ze worden extra bezwaard door de idee dat hun problemen aan henzelf te wijten zijn. De situatie wordt nog verergerd door de tendensen tot classificering en protocolisering in de hulpverlening waardoor de multipliciteit van de individuen wordt bedekt.

De psychoanalyse is ontstaan en ontwikkeld in een voortdurende dialoog met de cultuur waarin ze is ontstaan. De psychoanalytici van nu zouden zich ook daarin moeten laten inspireren door Freuds' belangstelling voor (het onbehagen in) de cultuur en de beschaving. Freud zag het verlangen van het kind om te leren en te begrijpen als de mogelijkheid om zich in een cultuur te voegen door middel van zijn concept 'sublimering van het libido'. In onze utilitaristische maatschappij wordt afgerekend op cijfers en daardoor wordt het leerproces frustrerend en bedreigend in plaats van vreugdevol.

Benasayag en Schmit zoeken naar vormen om kinderen en jongeren met elkaar in contact te brengen. Er klinkt iets van de antipsychiatrie uit de jaren '70 door in hun pleidooi: de cliënt niet aanpassen aan de eisen en normen van de 'zieke' maatschappij, maar ruimte maken voor het verlangen, voor het niet-weten, voor verzet, voor veelvoudige ontwikkeling. Is het mogelijk niet te normaliseren en ook niet mee te gaan met de veeleisendheid van consumptieve cliënten? Wat kan een therapeut bieden in deze utilitaristische neoliberale maatschappij? Er zijn twee mogelijkheden: meegaan in de strijd van allen tegen allen, of toewerken naar sociale en familiebanden en de therapie beschouwen als het aangaan en opnieuw aangaan van verbindingen,

⁹¹² Miguel Benasayag en Gerard Schmit (2003), p. 16.

tegen de ideologie van autonomie en tegen het contract-denken in. De auteurs spreken van een *clinique de lien*.⁹¹³ Ook in dit boek komt de fragiliteit aan de orde, en die erkennen betekent ook de mythe van het autonome individu opgeven. Het doel van de kliniek is de ander (en) helpen hun fragiliteit, hun mogelijkheden en hun werkelijke vrijheid op zich te nemen. Die is niet de imaginaire vrijheid waarvan Spinoza zegt dat zij louter onwetendheid van de oorzaken van het (eigen) handelen is. Op deze nieuwe visie moeten de klinische voorzieningen en de psychotherapie aangepast worden, en Benasayag en Schmit zijn daar ook in de praktijk mee bezig.⁹¹⁴ In dienst staan van het leven betekent in onze tijd onontkoombaar een zeker verzet: zich verzetten, trotseren en er tegen ingaan. Daar is moed voor nodig en vooral niet vergeten dat verzet ook scheppen(d) is.

Verzet als scheppende kracht

Hoewel de titel naar Spinoza verwijst komt Spinoza in het boek met de titel *Les passions tristes* minder expliciet voor dan in de twee andere (*Le mythe de l'individu* en *La fragilité*) hiervoor besproken filosofische boeken. Mijn invalshoek was steeds hoe Benasayag de filosofie van Spinoza betreft in zijn analyse van de huidige maatschappij en zijn mening dat Spinoza een alternatief biedt. Niet alleen een filosofisch perspectief, maar ook een praktisch en politiek alternatief. Het hiervoor besproken *Les passions tristes* hoorde deels al bij de meer politiek activistische boeken. Daarin schetst Benasayag wat mensen hier en nu kunnen doen om iets in hun leven, in het leven van anderen en in de maatschappij te veranderen. Een aantal opvattingen van Spinoza blijven ook in deze boeken Benasayags' fundament en leidraad. De meer politieke boeken zijn vaak, net als *Les passions tristes*, geschreven samen met iemand anders. Daarvan is *Du contre-pouvoir*, dat hij samen met de Argentijnse filosoof Diego Sztulwark, schreef, in Argentinië het meest bekende.⁹¹⁵ Sztulwark is docent filosofie aan de Universiteit van Buenos Aires en directeur van de uitgeverij Tinta Limón. Hij schreef ook een bijdrage in het al vaker genoemde dubbelnummer van *La Biblioteca* over de vraag *¿Existe la filosofía argentina?* Ik geef alleen een (vertaald) citaat hieruit: '¿Is "Argentijnse filosofie" misschien dat wat Astrada, Dujovne, Aricó of Massotta deden, terwijl ze zich maten met Heidegger, Spinoza, Gramsci en Lacan?'⁹¹⁶ Sztulwark is ook medeoprichter van de groep *El Mate*, waarin verschillende groeperingen van verdedigers van de mensenrechten en radicale militanten zijn verenigd.⁹¹⁷

Netwerken is een belangrijk principe van Benasayag en Sztulwark. Sociale vereniging vergroot de *potencia*, strijd doet dat niet. In navolging van Spinoza noemen zij de bijzondere relatie die ontwikkeld wordt in een groepering van militante onderzoekers en activisten een compositie. Het *Colectivo Situaciones* is een ander netwerk dat Benasayag eind jaren '90 mee heeft opgericht, en waarvan Sztulwark een actief lid is. Het idee achter dergelijke netwerken is ook dat binnen zo'n groepering ervaringen kunnen worden opgedaan met een niet-kapitalistische sociabiliteit. Sztulwark houdt zich ook bezig met het omzetten van deze uitgangspunten in het onderwijs. Hoe

⁹¹³ Idem, p. 140 e.v.

⁹¹⁴ Idem, p. 168: een voorbeeld is de Association de santé mentale '*La Nouvelle Forge*'.

⁹¹⁵ Miguel Benasayag en Diego Sztulwark, *Du contre-pouvoir; De la subjectivité contestataire à la construction de contre-pouvoirs*, Paris, La Découverte, 2000. Oorspronkelijk in het Spaans geschreven en in Buenos Aires uitgegeven: *Política y Situación: De la Potencia al Contrapoder*. Buenos Aires: De mano en mano, 2000.

⁹¹⁶ Diego Sztulwark, 'Argentinidad al filo', *La Biblioteca* (Buenos Aires), 2-3, 2005, 288-297.

⁹¹⁷ Een initiatief van *El mate* is het invoeren van een leerstoel *Che Guevara* op de Argentijnse universiteiten. De eerste was die op de Faculteit Sociale Wetenschappen van de Universiteit van Buenos Aires, begin 1997, en meteen daarna op praktisch alle Argentijnse universiteiten. De leerstoel op de universiteit van Buenos Aires bekleedt momenteel Horacio González. De *Che Guevara*-leerstoelen zijn fora voor reflectie op de geschiedenis van Argentinië en Latijns Amerika, op revolutie en op volksorganisaties. De coördinatie en het doceren is in handen van militante studenten, journalisten en schrijvers. Het gezamenlijke manifest van *El Mate*, collectief *Malgré tout* en de 'Dwaze Moeders' is te lezen op: http://www.voiceoftheturtle.org/library/nar_manifesto.php

kan men de macht (*potestas*) van pedagogische instituten en van onderwijsinstellingen omzetten in de macht (*potentia*) zoals bedoeld door Spinoza? ⁹¹⁸

In de tweede druk van *Du contre-pouvoir* schreef Benasayag een voorwoord, waarin hij de ontstaansgeschiedenis en het doel van het boek beschrijft. Hij noemt als basisstellingen van het boek: 'groeperingen, volkeren en verenigingen zoeken en vinden wegen om de heersende droefheid te overstijgen, ze hervinden de vreugde die samenwerking verschaft, het verlangen neemt zijn rechten weer op, en de genormaliseerde behoeften worden afgedankt.' Het boek gaat uit van een concrete praktijk, in concreto die van landarbeiders die al jaren de grond bezetten, en samenkomen met kunstenaars, studentenactivisten en wijkwerkers. Benasayag en Sztulwark proberen die praktijken en andere vormen van 'nieuwe radicaliteit' te begrijpen, en van daaruit theorieën, hypothesen of kaders te geven voor een nieuw radicaal denken en een nieuwe radicale politiek. Het is vooral Spinoza aan wie zij het denkkader voor hun analyse ontleen. Benasayag en Sztulwark beschrijven eerst kort de crisis van de huidige cultuur, die volgens hen een gevolg is van het neoliberalisme, dat zij individualistisch en utilitaristisch noemen. Zij zien echter sinds 1 januari 1994, de datum van de inname van San Cristobal de las Casas door Zapatistas in de Mexicaanse staat Chiapas, opnieuw in heel de wereld groepen die zich verzetten tegen het neoliberalistische systeem. Het is een nieuw radicalisme, dat zich onderscheidt van het oude, doordat er niet uit naam van een model, van een -isme, of uit een 'heilig moeten' wordt gehandeld, maar uit naam van het leven. In Frankrijk gaat het om illegalen, daklozen, werkelozen en stakers. In Millau was in juni 2000 een bont spectrum van allerlei groeperingen bijeen om te protesteren tegen de 'uitverkoop van de wereld'. Benasayag en Sztulwark noemen dit een 'rizoom van tegenmacht'. En het gaat niet alleen *tegen* iets, de acties scheppen ook plaatsen (*topoi*) en delen kennis en vreugde, voorbij het individualisme. Er worden volksuniversiteiten opgericht, gemeenschapshuizen geopend, het land wordt bezet en bewerkt. Zo ontstaat een andere relatie tot de wereld, tot elkaar en tot onszelf die zich onderscheidt van een contractuele relatie. Deze beperkt zich niet tot een economische en politieke emancipatie; ze is existentieel en ze gebeurt hier en nu. De *praxis*, dat wil zeggen de relatie tussen praktijk en denken, staat aan de kant van kracht en verlangen, tegenover de macht, de dreiging, de moraal en de hoop, kortom tegenover alles wat Spinoza in zijn *Ethica* de 'trieste passies' noemt.⁹¹⁹ Trieste passies zijn – zoals Deleuze stelt – verbonden met macht (*potestas*). De heerser heeft ongelukkige mensen nodig, want zij zijn tegelijk onmachtig. En ongelukkige mensen hebben een heerser nodig om hun ongeluk te kunnen rechtvaardigen. Een vicieuze cirkel....

Benasayag en Sztulwark maken in hun analyses veel gebruik van het onderscheid dat Spinoza maakt tussen *potestas* en *potentia*. Het laatste is synoniem met evolutie, met ontvouwing van potentie zonder finaliteit en met politiek in 'goede' zin. Spinoza's ethiek is gebaseerd op het accepteren dat 'niemand nog weet wat een lichaam vermag'. In de wereld van de globalisering worden alle problemen voorgesteld als a-politieke technische beheersingsproblemen. Dit is echter net zo verhullend als spreken in termen van 'recht'. Ook van de technische 'beheersing' zou Spinoza volgens Benasayag en Sztulwark zeggen dat het slechts een representatie van de machtsstrijd is. *Potestas* is macht over anderen, hetgeen men gewoonlijk macht noemt. Het is echter vaak onmacht, die gebruik maakt van de macht van anderen. Bij Spinoza is de *imaginatio* noodzakelijk om de *multitudo* als producent van macht (*potentia*) te verenigen. Dit is een vorm van representatie die vermeerdering van macht geeft, evenals de mythe van het Inca communisme bij

⁹¹⁸ Sztulwark, Diego, en Duschatzky, S., '¿Qué puede una escuela?', Buenos Aires: Del Estante editorial, 2005. Pp. 193-209.

⁹¹⁹ Miguel Benasayag, 'Verzet is niet enkel een kwestie van strijd'. Deze vertaling van het voorwoord uit *Du contre-pouvoir* van Miguel Benasayag en Diego Sztulwark (La Découverte/Poche, Paris, 2002) door Johnny Lenaerts staat op http://www.yabasta.be/_Miguel-Benasayag_
Het citaat staat op p. 26 van de genoemde Franse uitgave.

José Carlos Mariátegui. Er zijn ook representaties die de overheersing mystificeren, zoals Marx laat zien.⁹²⁰

Benasayag en Sztulwark stellen het begrippenpaar *persoon – multitude* tegenover *individu – massa*. Uit de voorgaande bespreking van de twee andere boeken zal dit duidelijk zijn. Het individu is een ridicule en trieste figuur, want degene die zijn ketenen ontkent is daardoor nog niet minder slaaf, maar juist meer, zegt Spinoza. Het individu meent steeds te weten wat hij kan en wat hij niet kan. Het grootste deel van *Du contre-pouvoir* is gewijd aan een bespreking van begrippenparen die worden verhelderd (weten en kunnen, denken en bewustzijn, tegenmacht en geweld) of waarvan de vermeende tegenstelling ter discussie wordt gesteld (theoretisch denken en praktisch denken, traditie en revolutie). Het concept van de militante onderzoeker ofwel de onderzoekende militant speelt bij hen een belangrijke rol. De denkers waar naast Spinoza vooral aandacht aan wordt besteed zijn de al genoemde José Carlos Mariátegui, Che Guevara en Gramsci. Het boek eindigt met een *Manifest van het netwerk van alternatief verzet*.⁹²¹ Alternatief verzet wil zeggen: verzet is ook scheppen (Deleuze). Verzet tegen de trieste passies (Spinoza), verzet als multipliciteit, als een rhizoom (Deleuze). Alternatief verzet is niet naar de macht (*pouvoir*) verlangen, het is verzet tegen de serialisatie, verzet zonder bazen, verzet tegen de separatie, verzet tegen de normalisatie, discriminatie en onwetendheid. Het is ook een politiek van de vrijheid en een tegencultuur. Het is permanent en het is strijd samen met de arbeiders. Het is praktijken opbouwen, verbindingen aangaan en een collectief van collectieven zijn.

In Frankrijk heeft Benasayag zich onder andere ook aangesloten bij de beweging *Témoignage Chrétien* (TC). Hij verantwoordt dat in het tijdschrift van TC, en schrijft dat de christelijke basisgemeenschappen, voortgekomen uit de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, die in deel II, hoofdstuk 2 is besproken, nog altijd verzetsgroepen zijn.⁹²² Ze hebben als uitgangspunt de basis, dat wil zeggen dat ze met de voeten op de grond staan. Ze vormen een gemeenschap die zich verenigt rondom een concreet gemeenschappelijk project. De ondertitel van het tijdschrift *Journal Témoignage Chrétien* is: *La résistance spirituelle*. Het verzet zit in hun afstand nemen van de rooms katholieke kerk en vooral van het Vaticaan, waar met Ratzinger als paus weer duidelijk is aan welke kant die kerk officieel staat. Dat is niet aan de kant van de armen in Afrika en Latijns Amerika. In Frankrijk zelf is de beweging belangrijk in het kader van de strijd van de *sans-papiers* en *sans-noms*. Ze vormt een minderheid in de katholieke kerk, maar Deleuze zegt: 'de minderheid is iedereen, de meerderheid is niemand'. *Témoignage Chrétien* staat voor een krachtige activiteit aan de basis die de maatschappij zal veranderen. Het gaat niet om de toekomst, het gaat om de wording. TC handelt overeenkomstig haar overtuiging, daar waar ze is. Ze gaat uit van een fundamenteel begrip, de hoop. 'Volgens een uitspraak van Spinoza kan de hoop beleefd worden als een trieste passie, wanneer ze aanspoort op een mogelijke toekomst te wachten en ze daarmee het verleden verlamt. Maar ze kan ook een bron van een vreugdevolle passie zijn, wanneer ze hier en nu het mogelijke bedenkt. Laten we, met TC, die vreugdevolle passie leven.'⁹²³ Een van de 'slogans' waarmee TC zich presenteert is: 'Het evangelie is mogelijk'. Ook in een ander interview noemt Benasayag de negatieve kant van de hoop, het wachten, vergelijkbaar met de hoop als trieste passie bij Spinoza: 'Het is interessant te bedenken dat tussen de zogenaamd 'trieste passies' Spinoza de hoop zet, de hoop die ons altijd laat wachten op Godot...'⁹²⁴

⁹²⁰ Voor José Carlos Mariátegui, zie deel II, hoofdstuk 1.

⁹²¹ Het manifest is opgesteld in Buenos Aires, herfst 1999, door onder andere *El Mate* en de *Moeders van de Plaza de Mayo* (Argentinië) en het *Collectief Malgré Tout* (Parijs).

⁹²² Voor de bevrijdingstheologie, zie mijn deel II, hoofdstuk 2.

⁹²³ Miguel Benasayag, 'Pourquoi je rejoins TC'. *Journal Témoignage chrétien*, nr. 3154, 28 april 2005.

⁹²⁴ *Le passant Ordinaire*, (2002), nr. 39.

Een van de meest recente boeken – hij publiceert er elk jaar minstens een of twee – van Benasayag is *Connaître est agir*.⁹²⁵ Het is een voortzetting van zijn deconstructie van de mythe van het individu en van zijn werk over de fragiliteit. Zijn inzet is opnieuw een filosofie van het handelen, van de actie in de situatie, te bieden. Hij gaat daarom verder met zijn poging de verschillende constructiemechanismen van onze perceptie van de werkelijkheid te begrijpen, omdat zijn standpunt is dat de kenmodaliteiten zelf de oorzaak zijn van het niet effectief kunnen reageren op de problemen van onze maatschappij. Hij noemt een van die mechanismen het ‘op afstand zetten’. Hij geeft concrete voorbeelden: uitspraken als ‘dat overkomt mij niet’ en ‘ik leef gezond’. Dit zijn valkuilen, en Benasayag relateert ze aan de freudiaanse doodsdrijf, waardoor ‘mensen strijden voor hun slavernij als ware het hun vrijheid’. Het is een van de weinige keren in zijn boeken dat hij iets van zijn psychoanalytische achtergrond laat blijken. Een nieuwe invalshoek in dit boek is dat hij de splitsing die ooit is gemaakt tussen kennen en handelen weer wil opheffen. Mensen zijn zich wel bewust van de problemen in onze maatschappij, maar reageren er niet adequaat op. Het is de perceptie van de wereld die ons handelen belemmert. Hoe is die perceptie en hoe is ze zodanig te veranderen dat ze het handelen niet meer blokkeert? Het is de perceptie vanuit het individu, en dat betekent verlies, onmacht, droefheid. Het alternatief dat een abstract universeel en dus moralistisch gezichtspunt biedt, nodigt ook niet uit tot concrete alternatieve handelingen en manieren van leven. Het besef dat men deel uitmaakt van een spinozistisch groter geheel, waarbinnen de mens geen speciale bevoorrechte plaats inneemt, werkt bevrijdend. Dit ‘perspectief van de eeuwigheid’ is een ander perspectief dan de logica van het nut.

Om uit de impasse van droefheid en onmacht te komen gebruikt Benasayag het beeld van een landschap. Dat beeld geeft de mogelijkheid om concreet te zoeken naar gereedschap en concepten voor het werk dat hij wil verrichten. Benasayag wil laten zien dat er twee soorten perceptie zijn: de eenvoudige noodzakelijke eerste perceptie, het bewustzijn van het probleem, dat het begin van alle handelen is. Daarnaast is er informatie die ons niet bewust maakt, maar daarentegen ons bewustzijn belast met droefheid van het niet handelen. Benasayag laat zien dat kennis niet hetzelfde is als ‘geïnformeerd zijn’. Kennis is handelen en daarmee de eerste fase van vrijheid.

Een belangrijk thema in dit boek is opnieuw het onderscheid tussen de door hem (en Spinoza) bedoelde vrijheid, die niet strijdig is met het determinisme maar wel met de illusoire vrije wil. Deze laatste berust alleen op het niet kennen van onze ketens. Als we het over ‘zelfbewustzijn’ hebben, wat is dan dat ‘zelf? Weer haalt Benasayag de uitspraak van Spinoza aan: ‘niemand weet wat een lichaam vermag’. Hij gaat op zoek naar de gemeenschappelijke ‘sokkel’ die ons constitueert, en daarin ook onze landschappen en de wereld constitueert. Het beeld van het landschap ontleent hij aan Deleuze: we verlangen nooit een man, vrouw, auto, wat we verlangen is een landschap.⁹²⁶ In dat landschap wil hij samen de wegen vinden die het denken en het handelen deblokkeren. Maar handelen zal nooit een ‘oplossing’ van het probleem geven. Het denken in termen van oplossing is zelf al inadequaar, ofwel het is juist deel van het probleem. Het gaat om een ethiek als engagement, en dat is iets anders dan denken in termen van goed en kwaad. Ook hier volgt Benasayag Spinoza: wat men goed noemt is situatiegebonden, goed is wat in een bepaalde situatie de ontplooiing van handelingsvermogen bevordert. Wat men kwaad noemt is de (tendens naar) ontbinding van dat wat een situatie verweeft.⁹²⁷

Tot slot beantwoordt Benasayag de vraag wat het concrete handelen is dat uit dit alles volgt. Meestal is door revolutionaire groepen alleen gedacht aan het veroveren van politieke macht. Wanneer dat al lukte, werd men daarna geconfronteerd met een onvoorziene complexiteit van concrete problemen. Het idee van ‘tegenmacht’ waaraan een van de hiervoor besproken

⁹²⁵ Miguel Benasayag, met medewerking van Angélique del Rey, *Connaître est agir; Paysages et situations*, Paris: La Découverte, 2006.

⁹²⁶ Idem, p. 238.

⁹²⁷ Idem, p. 226.

boeken was gewijd, komt nu terug. Tegenmacht speelt zich binnen de bestaande machtsverhoudingen af en is in een democratie een noodzaak van het systeem zelf. Het veronderstelt handelen in de actuele en concrete situaties, met kennis van zaken van de geschiedenis, de geografie, de migratiestromen en de verbindingen met andere milieus. Het betekent meewerken aan objectieve voorzieningen in alle sectoren van de samenleving, vanuit de visie van sociaal functioneren en van sociale processen als een organisme.

De belangstelling voor Benasayag is in Nederland nog erg beperkt, om niet te zeggen afwezig. De enige keer dat ik in Nederland tot mijn verrassing zijn naam tegenkwam, was in het onderzoeksverslag en de literatuurlijst van een afstudeeropdracht van studenten Sociaal Werk over psychosociale problematiek bij adolescenten in verband met criminaliteit.⁹²⁸ *Verzet als scheppende kracht* is de titel van het enige werk van Benasayag dat in het Nederlands is vertaald, en in België is uitgegeven door een netwerk van alternatieve verzetsgroepen.⁹²⁹ In de Nederlandse vertaling is ook een vertaling van het Manifest uit 1999 opgenomen, dat achter in *Du contre-pouvoir* staat. Naar aanleiding van deze Nederlandse publicatie verscheen in België een interview met Benasayag en een inleiding daarop.⁹³⁰

De medeauteur van een ander boek, waaraan de titel van deze paragraaf is ontleend, *Résister, c'est créer* is Florence Aubenas. Zij is journalist bij de Franse krant *Libération*. In dit boek stellen Benasayag en Aubenas dat de revolutionaire theorieën van vroeger afgedaan hebben, omdat zij vooraf een maatschappijvorm bedachten waar het naar toe moest gaan. Spinoza noemt dat een doelloorzaak, een teleologische misvatting. Voor Benasayag en Aubenas is het niet de reflectie die de praktijk leidt, maar theorie en praktijk trekken samen in een voortdurende dialoog op. Het doel gaat niet vooraf aan het handelen, maar valt er mee samen. Het is de actie die telt en niet het doel, of zoals de Tao zegt: de weg is het doel. Spinoza zou zeggen: we willen niet iets omdat we het goed vinden, maar we merken dat we iets willen en noemen het daarom goed. Het onderscheid dat vaak een splijtzwam was in de linkse beweging tussen revolutie en hervorming (reformisme) wordt door Benasayag en Aubenas gerelativeerd, of beter gezegd losgelaten. Beetje bij beetje, reformistisch, wordt er iets radicaal, revolutionair, veranderd.

Benasayags laatste boek gaat over de 'jacht' op kinderen van illegale immigranten in Frankrijk. Die worden bijvoorbeeld door de politie vanaf hun school gevolgd als ze naar huis gaan.⁹³¹ Benasayag werkt samen met de organisatie *Réseau d'éducation sans frontières*, die kinderen en hun familie laat onderduiken wanneer ze dreigen te worden uitgezet. Benasayag zet zich voor de kinderen in, maar niet als psychoanalyticus, omdat dat een voorbeeld zou zijn van een oplossing van een technisch probleem, waardoor de praktijk van uitzetting juist door blijft gaan. Hij geeft een voorbeeld daarvan in een interview over zijn strijd en zijn nieuwe boek in een landelijk Argentijnse dagblad.⁹³² Er werd hem door een school in Reims gevraagd met drie Congolese kinderen te praten, die getraumatiseerd waren door een brute inval van de politie. Benasayag weigerde dat, maar riep de bevolking van Reims op voor een openbare bijeenkomst. Hij ontdekte dat op alle scholen in Reims de leerkrachten noodplannen hadden om de illegale kinderen te

⁹²⁸ C. Boot, F. Bulat, K. Rombouts, M-F. van Rooij en C. Vogels, Onderzoeksrapport *Het keerpunt*. Een afstudeerproject van de opleiding Social Work, Fontys Hogeschool, Tilburg, juni 2008. De auteurs geven een korte samenvatting van de hoofdlijn van het denken van Benasayag en verwijzen naar *Les passions tristes*, naar *Verzet als scheppende kracht* en naar de site van *Ya Basta*.

⁹²⁹ Benasayag, Miguel en Florence Aubenas (2003). Het eerste hoofdstuk is te lezen op: <http://www.yabasta.be/Hoofdstuk-1-van-Verzet-als>

⁹³⁰ *Inleiding bij het interview met Benasayag*. (Johny Lenaerts), Vlaams Marxistisch Tijdschrift, (VMT) (Brussel), 37(2003), 4, 78-80; *Een interview met Miguel Benasayag*, idem, p. 80-89. Het interview is een vertaling van een interview, opgenomen in: Miguel Benasayag, *Parcours; Engagement et résistance, une vie*, Paris: Calmann-Lévy, 2001.

⁹³¹ Miguel Benasayag, Benasayag, Miguel, *La Chasse aux enfants. L'effet miroir de l'expulsion des Sans Papiers*. Parijs: La Découverte, 2008.

⁹³² Interview met Benasayag, 'Si no te comprometés con esta lucha, tu vida se va a degradar' (Als je je niet inzet voor deze strijd, verloedert je leven), *Pagina/12*, 5 januari 2009.

verbergen als de politie zou komen. Hij realiseerde zich ook dat als de illegale kinderen worden opgejaagd en eventueel worden uitgezet dit ook sociopathologische gevolgen kan hebben voor hun Franse vriendjes en vriendinnetjes. Zo ontstond het idee voor dit boek over het 'spiegeleffect' uit de titel. Dat wil zeggen dat iedereen op een andere manier naar de illegalen kijkt, ofwel met haat of solidair.

Evaluatie

Benasayag is niet alleen actief in het publiceren van boeken en het geven van interviews, in onderzoeken, actievoeren en netwerken met diverse groepen, en – ik neem aan – met zijn werk in Parijs en Reims. Zijn boeken geven blijk van een grote belezenheid, zowel op filosofisch, psychoanalytisch, sociaal wetenschappelijk, politiek en literair gebied. Hij haalt ook vroeg christelijke en oosterse bronnen aan, geen joodse bronnen, en ook geen eigentijdse filosofen, zoals Badiou, Rancière of Agamben, die in Argentinië wel regelmatig aangehaald worden. Benasayag 'stopt' bij Deleuze en Foucault. Naast Spinoza noemt en citeert hij vaak Socrates, Plato, Aristoteles, Lao Tze, Augustinus, Damascius, Philo, Leibniz, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx, Gramsci, Deleuze en Foucault.⁹³³

Zijn inspiratie lijkt vooral Spinoza te zijn, niet alleen omdat hij die relatief vaak aanhaalt in al zijn werken, maar ook omdat hij zijn basisideeën en argumenten expliciet of impliciet aan Spinoza ontleent. Hij heeft het regelmatig over de 'trieste passies', het begrip waardoor ik op zijn spoor kwam, maar dat betreft een constatering van een actueel verschijnsel. De manier waarop hij probeert die trieste passies het hoofd te bieden steunt op een aantal basisopvattingen van Spinoza waar hij steeds op terugkomt: de mythe van het autonome individu, het belang van het lichaam, de bepaaldheid van ons denken, de illusie van een vrije wil, het ingebed zijn in de substantie, het kiezen voor het leven, het vergroten van handlingsvermogen dat vrijheid, solidariteit en gemeenschap betekent, de relativiteit van 'goed en kwaad'. Benasayag legt de prioriteit bij het concrete hier en nu in plaats van bij abstracte universele categorieën. Hij is wars van grote verhalen, maar wil ook geen nihilisme, want dat is zelf een groot verhaal. Hij stelt de afwezigheid van finaliteit en tot slot, schrijft hij dat de beloning in het doen zelf zit. Alleen het idee van fragiliteit, voorbij de dichotomie van zwak of sterk, komt bij Spinoza niet voor.

Opvallend is Benasayags zoeken naar een praktische toepassing van al deze ideeën in het hier en nu, en zowel individueel als politiek. Hij pleit ervoor om geen energie te steken in de trieste passies en niet te blijven hangen in 'als-en-zou-willen-gedachten'. Het is inderdaad een filosofie van de daad die hij bepleit: doe wat je kunt, zonder hoop of verwachting (troost zonder hoop) en zonder illusies, conform Freud, Lacan, en Deleuze. Kennelijk doelt Benasayag op de hoop als een trieste passie, passief, die niet gepaard gaat met actie. Het hopen op en verwachten van iets dat van anderen of van iets anders je moet toevallen, zonder dat je er iets voor doet. Hij heeft in het kader van *TC* ook in positieve zin gesproken over de hoop als een vreugdevolle passie, die in het hier en nu mogelijkheden ziet om aan verandering te werken.

⁹³³ De enige onbekende voor mij in dit rijtje was Damascius, die relatief vaak door Benasayag wordt geciteerd. Ik heb gezocht naar informatie over hem en geef hier een korte tekst: Damascius (Δαμασκίος) (Damascus ca. 458 - na 538) staat bekend als "de laatste Neoplatonist". Hij was de laatste scholarch van de School van Athene. Hij was een van de heidense filosofen die in de eerste helft van de zesde eeuw werden vervolgd door Justinianus, waardoor hij werd gedwongen uit te wijken naar het Perzische hof van Khusro I. Na een paar jaar werd het hem toegestaan zich opnieuw binnen het Byzantijnse rijk te vestigen. Zijn nagelaten werk bestaat uit drie commentaren op de werken van Plato en een metafysische tekst met de titel "ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν" (Moeilijkheden met betrekking tot en oplossingen voor de eerste beginselen). Bron: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Damascius>

Een aantal overeenkomsten in denken met de andere psychoanalyticus, Enrique Carpintero, vallen op: de analyse van de maatschappij in crisis die psychisch lijden, vooral groeiende onzekerheid en angst, tot gevolg heeft. Elke tijd heeft eigen klachten en specifieke symptomen. Beiden hebben kritiek op het neoliberale systeem van marktdenken, op het primaat van het economische belang, op het behandelen van mensen als koopwaar. De verandering die zij voorstaan is het bevorderen van gemeenschap, van sociale verbanden, van netwerken en solidariteit. Zij zien dit als een voorwaarde voor het ontwikkelen van positieve, blijde affecten. Beiden halen concrete voorbeelden en initiatieven daarvoor aan, werken daar ook in de praktijk aan mee en initiëren ze.

Kortom: Carpintero en Benasayag brengen de filosofie van Spinoza in praktijk. Een paar keer wordt door beiden ook een beroep op Freud gedaan. Allebei verwijzen ze daarbij met name naar Freuds sociaal-psychologische en cultuur-filosofische werken. Ze wijzen op het belang van bewustwording en de realiteit onder ogen zien in plaats van het in standhouden van een illusie. Carpintero lijkt meer de geijkte wegen te bewandelen binnen de instituties, hij heeft het minder over verzet. Maar hij staat achter de initiatieven van de ‘dwaze (groot)moeders’, de *piqueteros* die de wegen versperren, en de arbeiders die fabrieken bezetten.

Besluit

Inleiding

In dit besluit kijk ik terug op wat ik heb onderzocht. Het bevat een verslag van wat het onderzoek heeft opgeleverd aan verklaring en verheldering met betrekking tot het doel, de algemene onderzoeksvraag en de deelvragen die in de inleiding zijn geformuleerd. Het doel van het onderzoek lijkt op het eerste gezicht tweeledig. Enerzijds lag er een filosofische vraag: hoe intrinsiek en op welke wijze hangen Spinoza's filosofie van de affecten en zijn politieke filosofie samen, ofwel hoe intrinsiek is volgens Spinoza de relatie tussen passies en politiek in de werkelijkheid? Als een filosoof claimt de waarheid over de werkelijkheid bloot te leggen en te beschrijven - en Spinoza doet dat bij uitstek - dan geeft een politieke filosofie de politieke werkelijkheid weer en de filosofie van de affecten, het werkelijke ontstaan en de aard van de affecten. Anderzijds lag er een vraag met betrekking tot de feitelijke receptie van de filosofie van Spinoza in een heel andere context dan de westerse, namelijk in Argentinië. Die tweede vraag was pas naar aanleiding van de eerste vraag opgekomen, toen ik ontdekte dat Argentijnse filosofen in enkele publicaties van na 1980 de relatie tussen Spinoza's filosofie van de affecten en zijn politieke filosofie hadden gelegd.

In de onderzoeksvraag die in de inleiding is geformuleerd is het onderliggende verband tussen de filosofische vraag naar de samenhang van *passies en politiek* en de historisch-contextuele vraag naar de receptie geëxpliciteerd. Deze vraag luidt:

Is er een verklaring te geven voor en een beoordeling te geven van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?

Deze onderzoeksvraag is vervolgens in drie deelvragen uiteengelegd, waarop in elk van de drie delen van deze studie een antwoord is geprobeerd te geven. Elk deel komt overeen met een deelvraag, dat wil zeggen met telkens een wezenlijk onderdeel van de onderzoeksvraag dat hieronder cursief is weergegeven.

In deel I is *de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie* onderzocht en overeenkomstig mijn eigen lezing en interpretatie weergegeven. Deze moest het ijkpunt worden voor *een beoordeling van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie*.

In deel II is gezocht naar historische en contextuele factoren die van belang zouden kunnen zijn om *een verklaring te geven voor de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie*, en zijn deze factoren beschreven.

In deel III is gekeken naar *de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie* zelf, en is beschreven wat haar omvang en aard is.

In de drie betreffende delen van deze studie heb ik verslag gedaan van de resultaten van het onderzoek. In dit besluit vat ik in drie paragrafen die elk overeenkomen met een deelvraag en dus ook met het overeenkomstige deel van de studie, die resultaten kort samen. Tevens evalueer ik de resultaten en leg ik - indien van toepassing - een verband met het voorgaande deel. In de vierde en laatste paragraaf geef ik mijn uiteindelijke *beoordeling van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie*.

1. Samenhang tussen (de filosofie van de) passies en de politiek(e filosofie)

Is in Spinoza's teksten de samenhang tussen (de filosofie van de) passies en de politiek(e filosofie) aanwezig die in de Argentijnse receptie van Spinoza na 1980 veel aandacht lijkt te krijgen, en zo ja, op welke manier?

Deel I van deze studie bevat een nauwkeurig onderzoek naar de teksten van Spinoza. In hoofdstuk 1 is de politieke filosofie van Spinoza weergegeven, en in hoofdstuk 2 zijn filosofie van de aandoeningen, affecten en passies. Daarna is in hoofdstuk 3 kritisch gekeken naar de teksten waarin Spinoza zelf een samenhang aangeeft tussen de aandoeningen, affecten en passies enerzijds en de politieke werkelijkheid anderzijds.

Samenvattend kwam in deel I naar voren dat er volgens Spinoza voor redelijke mensen zonder passies geen staat en geen politiek nodig zou zijn. De staat ontstaat vanuit de passies en als de staat er eenmaal is maakt ze gebruik van de passies, en een goede staat creëert zoveel mogelijk voorwaarden voor de bevrijding van de passies. De passies voeren de mens de maatschappij en de staat in vanuit een hypothetische natuurtoestand. Ze laten daarna de maatschappij voortbestaan, omdat ze er onder andere voor zorgen dat mensen gehoorzamen. Angst voor andere mensen - bij Hobbes het hoofdmotief - speelt hierbij een rol, maar voor Spinoza blijkt het verlangen naar gemeenschap (dus de angst voor de eenzaamheid) een fundamenteeler motief te zijn. Het verlangen heeft daarnaast ook te maken met samen sterker willen staan omdat dit nuttig is voor het zelfbehoud. Het heeft ook te maken met de (h)erkenning van onze gelijken, die een belangrijke rol speelt in Spinoza's filosofie van de affecten, vanwege de onwillekeurige imitatie van affecten. Een goede politiek maakt alleen gebruik van angstaanjagende middelen bij diegenen die anders niet het gewenste gedrag vertonen. Ook wat betreft het doel van de staat probeert een goede politiek met alle middelen het gewenste gedrag, maar tevens redelijkheid en vreugde te bevorderen.

Steeds weer bleek uit Spinoza's teksten hoezeer passies en politiek elkaar raken en elkaar nodig hebben. In het derde hoofdstuk *Spinoza over passies en politiek* heb ik geconcludeerd dat er sprake is van drie niveaus die in Spinoza's politieke filosofie te onderscheiden zijn. Op elk te onderscheiden niveau kent hij aan de passies een essentiële rol toe. De drie niveaus zijn: het ontstaan van de staat, het voortbestaan en de stabiliteit van de staat, en het doel van de staat.

Wat betreft het ontstaan van de staat blijkt uit de teksten dat er bij Spinoza geen sprake is van een contracttheorie, juist omdat niet de rede van dat ontstaan de oorzaak is, maar de 'gemeenschappelijke geaardheid en gesteldheid' van de mensen, die passioneel is. Een tweede argument tegen een contracttheorie is dat Spinoza expliciet ontkent dat mensen ooit door een belofte of contract gebonden kunnen zijn om zich daaraan te houden. Een derde argument is dat Spinoza geen doelloorzaak erkent, maar alleen de werkoorzaak die de conatus is. Mensen worden gedreven door hun angst voor de eenzaamheid en het verlangen naar meer macht, en sluiten zich daarom *natuurlijkernwijze* aaneen.

Wat betreft de rol van de passies op het tweede niveau, dat wil zeggen het voortbestaan en de stabiliteit van de staat, zien we opnieuw dat de imaginaire en passionele aard van de mens van wezenlijk belang is. Zich aan een belofte of aan de wet houden gebeurt alleen zolang iemand daar meer voordeel dan nadeel in ziet. De manier waarop een staat op dat gegeven kan inspelen is door gebruik te maken van de passies: ofwel van de trieste (angst voor sancties) of van de blijde passies (hoop op beloning). Ik heb daarom gesproken van een motivatietheorie.

Bij het gemotiveerd worden door de passies is er in de *Ethica* sprake van extern gemotiveerd zijn. In de *Ethica* stelt Spinoza deze externe motivatie tegenover de intrinsieke motivatie van de rede. In zijn politieke filosofie speelt de rede echter een te verwaarlozen rol. De twee manieren waarop zowel onderdanen als regeerders in zijn politieke filosofie gemotiveerd kunnen worden tot gewenst gedrag zijn de weg via de trieste passies versus de weg via de blijde passies. Op deze manier is de stabiliteit van de staat niet afhankelijk van goede wil en bedoelingen (een doelloorzaak), maar van de natuurwetmatige werking van de zwaartekracht (een werkoorzaak) van ingeschat en affectief beladen eigenbelang. De constituerende en stabiliserende rol die de passies kunnen hebben voor de staat, en die ik in deel I, hoofdstuk 3.3 heb beschreven, vindt plaats in het actuele politieke domein. Ten aanzien van dit niveau dekt de ondertitel van deze studie *passies en politiek* de lading volledig.

Ten aanzien van het doel van de staat (hoofdstuk 3.4) is de rol van de passies dubbelzinnig. Voor Spinoza is het doel van de staat uiteindelijk de bevrijding van angst voor andere mensen, een van de meest voorkomende trieste passies. Het effectief voorkómen en terugdringen van angst kan uiteindelijk alleen door de politieke machtsverhoudingen tot stand worden gebracht. Maar de politieke machtsverhoudingen zelf blijven hun stabiliteit en effectiviteit grotendeels ontleen aan het adequaat gebruik maken van de trieste passies, waaronder angst een grote plaats inneemt. De angst (voor sancties) van de een is de voorwaarde voor de vrijwaring van angst (voor geweld) van de ander. Het lijkt het ene kwaad met het andere bestrijden, maar het verschil is volgens mij dat angst voor andere mensen groter is, omdat ze berust op onberekenbaarheid. Dat is precies de angst die Hobbes beschrijft in de natuurtoestand, waar zelfs de meest machtige mens nog niet zeker kan zijn van zijn leven, omdat hij door een list, of in zijn slaap door een ander gedood kan worden. De angst voor sancties van de kant van de staat is van totaal andere aard. Het betreft de consequenties van een bepaald gedrag, die men tevoren kent en waarvoor het altijd mogelijk blijft te kiezen, als iemand ze ervoor over heeft. Men weet van te voren wat men kan verwachten, en het is ook mogelijk ze niet te verkiezen.

De in deel III, hoofdstuk 4 besproken psychoanalytici gaan eerder uit van de problematiek van individuen in de huidige maatschappij en gebruiken Spinoza om een alternatief te schetsen. Paradoxaal genoeg loopt die psychoanalytische lijn bij hen echter niet alleen uit op een individuele besparing op de trieste passies in de freudiaanse betekenis (het onbehagen in de cultuur), maar vooral ook op maatschappijkritiek en een politieke inzet van een aantal elementen uit Spinoza's filosofie.

2. Achtergrond van het ontstaan, de omvang en de aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980

Is er een verklaring te geven voor de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?

In deel II heb ik de resultaten weergegeven van het onderzoek naar historische en contextuele factoren die een mogelijke achtergrond en medeverklaring zouden kunnen zijn van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980. Twee onverwachte maar interessante nevenresultaten die aanleiding waren om aan elk een apart hoofdstuk te wijden maakten dit deel omvangrijker dan aanvankelijk de bedoeling was: de filosofie en de politiek van de bevrijding als een specifiek Latijns-Amerikaanse filosofie en praktijk (hoofdstuk 2) en de joodse receptie van Spinoza in het eerste driekwart van de vorige eeuw in Argentinië (hoofdstuk 4). Beide leveren mogelijk een deel van de verklaring van de latere Spinozareceptie, en van de aandacht die daarin bestaat voor de samenhang tussen passies en politiek. Aan de generatie vanaf de jaren '80 van de twintigste eeuw, waaraan deel III is gewijd, bleek een duidelijk andere generatie met ook een duidelijk andere receptie van Spinoza vooraf te zijn gegaan. Deze joodse receptie is zelf ook onderdeel van de algemene receptiegeschiedenis van Spinoza in Argentinië. Hoofdstuk 3 over de niet-expliciet joodse receptie van Spinoza in Latijns-Amerika en in Argentinië vóór 1980 vormt vanzelfsprekend ook een - hoe klein ze ook bleek te zijn - voorwaardelijke en medeverklarende factor voor de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980.

De geschiedenis van Latijns-Amerika in het algemeen en van Argentinië in het bijzonder ga ik hier niet herhalen. Ik beperk me tot de kwestie van de identiteit van de filosofie en de filosofiebeoefening in Latijns-Amerika en Argentinië. Waarom bleek deze een kwestie, op een andere manier dan in Europa en de Verenigde Staten? Het is belangrijk te beseffen - en daarbij helpt enige kennis van de geschiedenis zoals in hoofdstuk 1 van deel II is geschetst - dat de Westerse filosofie in Latijns-Amerika in de 16^e eeuw is geïntroduceerd door bezetters vanuit een ander continent. Er bestond al een eigen traditie van wereld- en mensbeschouwing, maar die was qua aard en inhoud praktisch niet vergelijkbaar - zeker niet in de ogen van de Spaanse en

Portugese kolonisten - met de westerse, dat wilde zeggen scholastieke, filosofie. Er heeft ook nauwelijks integratie plaats gevonden van de westerse filosofie en de inheemse denkwijzen. De voorgeschiedenis van de filosofiebeoefening in Latijns-Amerika is dus een gespleten geschiedenis.

De geschiedenis van de filosofie in Argentinië bevat enerzijds de geschiedenis van de receptie van de westerse filosofie, en anderzijds de geschiedenis van de vraag hoe een eventuele Argentijnse filosofie zich verhoudt tot de Europese filosofie. Als filosofie de pretentie heeft om universeel te zijn, hoe kan er dan sprake zijn van een Latijns-Amerikaanse of Argentijnse filosofie? Deze vraag komt ook expliciet voor in de filosofie van de bevrijding, die uit de theologie van de bevrijding is voortgekomen. Ze speelt nog steeds in de filosofiebeoefening in Argentinië mee, zoals blijkt uit het in deel III vaak aangehaalde themanummer van de Nationale Bibliotheek in Buenos Aires uit 2005, en ze wordt ook gesteld met betrekking tot de psychoanalyse in Argentinië.

De beweging die zocht naar het bestaan en het benoemen van een eigen Latijns-Amerikaanse filosofie liep in de jaren zeventig van de twintigste eeuw – samen met andere factoren en ontwikkelingen – uit op de bevrijdingsfilosofie. Deze laatste wordt gezien als de enige filosofie die kandidaat kan zijn voor een specifieke Latijns-Amerikaanse filosofie.⁹³⁴ Maar tegelijk is wat ze is of moet of kan zijn, onderwerp van discussie, ook binnen die bevrijdingsfilosofie zelf.

In hoofdstuk 2.2 van deel II besprak ik drie standpunten, te weten die van Leopoldo Zea (México), van Augusto Salazar (Peru) en van Enrique Dussel (Argentinië). De inzet van het debat betrof drie fundamentele vragen: wat is een authentieke Latijns-Amerikaanse filosofie? Ik vraag me nu af hoe de receptie van Spinoza in Argentinië in dit debat zou passen.

De ‘taak van de filosofie’ wordt door de drie denkers verschillend gezien. Salazar meent dat men het filosofische denken kan gebruiken om uit de verhulling te komen en om eerst vooroordelen en mythen die vervreemding betekenen op te heffen. Dit idee is goed te verenigen met Spinoza’s filosofie van de *imaginatio* versus het leven vanuit de rede. Ook Zea start vanuit de situatie van vervreemding maar stelt dat het zelfbewustzijn (‘de filosofie zonder meer’) de vervreemde situatie moet proberen te overstijgen en het authentieke wezen van de mens die ondergewaardeerd wordt te laten zien. Dussel tenslotte wil een filosofie van differentie en stelt een nieuwe orde voor waarin de derdewereldmens wordt ingesloten in plaats van uitgesloten en wordt bevrijd van de overheersende en vervreemdende praxis. Het komt er op aan de filosofie te her-denken vanuit de ander, de onderdrukte en vanuit de ‘trieste passies’. Ook deze twee standpunten zijn in overeenstemming met Spinoza’s filosofie. Spinoza gebruikt andere termen, maar zijn politieke filosofie is wel degelijk op te vatten als een politiek van de bevrijding. Het doel van de staat is de vrijheid, stelt hij in hoofdstuk 20 van de *TTP*. ‘...het uiteindelijke doel van de politiek is niet om te heersen of de mensen met vrees in bedwang te houden en aan een ander ongeschikt te maken, maar integendeel om de enkeling van vrees te bevrijden, zodat hij, voor zover dat mogelijk is, veilig leeft, dat wil zeggen, dat hij zijn natuurlijke recht om te bestaan en zich te doen gelden zonder schade voor zichzelf en voor een ander optimaal behoudt.’⁹³⁵

Salazar schrijft met betrekking tot de eigen identiteit van de Latijns-Amerikaanse filosofie dat de overmacht van de westerse filosofie deze belemmert. Zea stelt daar tegenover dat het opnemen en assimileren – bewust en naar eigen behoeften – van de westerse filosofie juist karakteristiek is voor de Latijns-Amerikaanse filosofie. De categorieën die de filosofen gebruiken zijn in strikte zin dezelfde, maar de Latijns-Amerikaanse filosofie is gefocust op andere zaken. Dit laatste is precies wat de Argentijnse filosofen met Spinoza doen. Tenslotte stelt Dussel dat de Latijns-Amerikaanse filosofie de westerse filosofie kan bekritisieren en vanuit het perspectief van de ander nieuwe bevrijdende categorieën onthult, ontleend aan de Griekse en joods-christelijke traditie. In dit perspectief van ‘nieuwe bevrijdende categorieën onthullen’ lijkt Spinoza’s filosofie mij goed te passen, maar Dussel bekritiseert op dit punt juist Spinoza, omdat die volgens hem in zijn *TTP* af wil van de joods-christelijke traditie. Toch heeft Dussel zelf een weg afgelegd van de

⁹³⁴ Javier Palacios (1997).

⁹³⁵ *TTP* (1997), p. 426-427.

theologie naar de ethiek naar de filosofie, en van de filosofie naar de politiek: het doel was steeds de bevrijding. De meest adequate weg lijkt ook voor Dussel nu de politiek. Hij beroept zich daarbij zelfs expliciet op Spinoza, die heeft geschreven dat het doel van de politiek de vrijheid is. Spinoza strijdt, volgens Dussel, om ruimte te creëren voor een politieke filosofie van de bevrijding, voor een noodzakelijke vrijheid vān de joodse en christelijke dogma's. Maar volgens Dussel moeten wij nu juist de omgekeerde weg reconstrueren en weer het culturele belang ontdekken van de narratieve symboliek van de heilige teksten. Hij stelt Spinoza hier ten onrechte voor als zijn tegenpool, omdat het culturele belang van de narratieve symboliek van de heilige teksten precies *niet* is waar Spinoza tegen zou strijden. Dussel spreekt terecht van Spinoza's inzet voor de bevrijding van de dogma's, en niet voor de bevrijding van de narratieve symboliek van de heilige teksten, zoals wel gebeurt door atheïstische 'verlichtingsfundamentalisten'. Maar hij lijkt dit weer vergeten te zijn als hij het heeft over de 'omgekeerde weg reconstrueren', alsof hij tegen Spinoza in die narratieve symboliek weer zou moeten instellen.

De receptie van Spinoza in Argentinië tot 1977

Vanaf deel II hoofdstuk 3.2 heb ik mij beperkt tot de receptie van Spinoza in Argentinië, het land in Latijns-Amerika waar het meest van en over Spinoza werd en wordt gepubliceerd. Zowel in Europa als elders in de wereld spreekt men van 'twee eeuwen stilte' na Spinoza's dood, maar in Argentinië leek die tijd van stilte zelfs minder lang dan bijvoorbeeld in Spanje. Wat betreft de informatie over de uitgaven van en over Spinoza in Argentinië bleek Diego Tatián al enig werk te hebben gedaan. Zonder traditie in de 17^e, 18^e en 19^e eeuw, verschijnen in de 20^e eeuw in Argentinië een relatief groot aantal Spaanse vertalingen van Spinoza's werken, zelfs eerder dan in Spanje. Er zijn in de eerste helft van de twintigste eeuw enkele Argentijnse hoogleraren filosofie die Spinoza in hun onderwijs behandelen, hem kort bespreken in hun publicaties, of lezingen over hem houden en publiceren zoals Alejandro Korn, Francisco Romero en Angel Vassallo. Daarnaast zijn er een paar relatieve buitenstaanders van diverse pluimage, die Spinoza vermelden in het kader van het marxisme, het pantheïsme of het christendom. En er zijn een paar verrassende details te vermelden, die echter nauwelijks relevant zijn in het kader van de receptie van Spinoza. Daaronder valt de uitgave van de Spaanse vertaling van een lezing over Spinoza die Max Scheler op 21 februari 1927 in Den Haag zou houden, bij gelegenheid van de 250^e sterfdag van Spinoza, maar niet gehouden heeft. En de openbare polemiek in 1937 van de politicus en filosoof Lisandro de la Torre met een katholieke bisschop, die door Tatián een 'klein Argentijns theologisch-politiek traktaat' is genoemd. In 1949 is er één zin van president Perón op het eerste nationale filosofie congres wanneer hij aan het eind van zijn slotrede Spinoza citeert. Van een werkelijke, dat wil zeggen, systematische receptie van Spinoza is hier dus geen sprake. Hetgeen in deze periode gebeurt is gevarieerd, maar niet substantieel. De gemeenschappelijke karakteristiek lijkt het gebruik maken van Spinoza in een politieke context te zijn. Wat ook opvalt - en wat mogelijk te maken heeft met die politieke inzet - is het feit dat veel politici in hoge functies zich ook in meer of mindere mate met filosofie bezighouden. Maar alles wat in deze periode van niet-joodse kant is uitgegeven betreft alleen korte publicaties en geen enkel boek. In diezelfde periode en ook nog lang daarna was dat wel het geval in joodse kringen en aan die receptie heb ik dan ook een apart hoofdstuk van deel II gewijd.

De joodse receptie

De relatief grote joodse gemeenschap in Argentinië, en haar deels bijzondere (Oost-Europese aard), heeft een eerste Spinozareceptie voortgebracht. Deze receptie is een wezenlijk onderdeel van de geschiedenis van de Spinozastudies in Argentinië. Ze is volgens mij de belangrijkste verklaring voor de relatief grote belangstelling voor en het altijd grote - en nog steeds groeiend aantal - publicaties van en over Spinoza. De tweede receptie van Spinoza na 1980

vertoont ook een zekere continuïteit met de eerste, al is die niet direct zichtbaar. Een doel van mijn onderzoek was ook om de complete Argentijnse receptie van Spinoza te ontsluiten, en daar hoort deze vroege - en bij Spinoza onderzoekers in Europa nauwelijks bekende - zeker bij. Geen enkele van haar publicaties, ook niet het vierdelige standaardwerk van Dujovne, is vertaald.⁹³⁶

Alle belangrijke vertalingen en geschriften van en over Spinoza die in het eerste driekwart van de twintigste eeuw in Argentinië werden uitgegeven, zijn van de hand van joodse immigranten uit Oost-Europa. Ze zijn allemaal uitgegeven door Hebreeuwse instituten en uitgevers. Daarbij zijn ook een paar studies over Spinoza, zoals Carl Gebhardts' *Spinoza*, in de vertaling van Oscar Cohan, in 1940. Dit boek was en is belangrijk voor de studie van Spinoza in Argentinië, en wordt nog regelmatig in dezelfde vertaling opnieuw uitgegeven. Het meest uitgebreide werk over Spinoza ooit, de vier banden van León Dujovne, verschijnt van 1942-1945. León Dujovne is belangrijk geweest voor het Spinoza-onderzoek, niet alleen voor degenen die Spinoza in de filosofie van het joodse volk willen plaatsen, maar ook voor een spiritualistische Spinozainterpretatie.⁹³⁷ Het is de Spinoza van de *Ethica*, en dan eigenlijk nog alleen van deel I en V en het theologische deel van de *TTP*, waar het in de joodse publicaties over gaat. Er is geen aandacht voor de conatus, de poging in alles om zich door te zetten, en evenmin voor toch bij uitstek spinozistische thema's als macht, passies en politiek.

Deze eerste receptie van Spinoza van Askenasische joodse immigranten uit Oost-Europa in het begin van de 20^e eeuw heeft een duidelijk eigen gezicht. De interpretatie van Spinoza is expliciet joods. Spinoza lijkt te worden gebruikt om de eigen identiteit te bevestigen. De inzet is om te laten zien dat Spinoza past in de joodse traditie en dat de ban die in 1656 over hem is uitgesproken in Amsterdam op onbegrip of op politieke motieven berust. Er zijn in de jaren '30 en '40 opvallend veel joodse intellectuelen die zich met Spinoza blijken bezig te houden.

Het meest duidelijke spoor van Spinoza in Argentinië, dat ook beschreven is door Diego Tatián, tekent zich in de eerste helft van de 20e eeuw af in het joods-culturele circuit van onder andere Alberto Gerchunoff, León Dujovne, Samuel Glusberg (Enrique Espinosa), Oscar Cohan, Jacobo Kogan en Gregorio Weinberg. Deze kring wordt aangeduid als 'de dertigers' of als 'de joodse Verlichting in Buenos Aires'. De leden publiceren in joodse tijdschriften als *Babel*, *Judaica* en *Davar*. Hun publicaties en vertalingen worden uitgegeven door de Sociedad Hebraica Argentina, gevestigd in Buenos Aires. Andere joodse uitgeverijen die hun geschriften, vertalingen en tijdschriften uitgeven zijn B.A.B.E.L., Bajel en Acervo Cultural.⁹³⁸ Steeds weer komen dezelfde namen van de auteurs terug en er zijn allerlei onderlinge dwarsverbindingen. De publicaties uit deze kring, die in hoofdstuk 4 van deel II zijn besproken, verschijnen allemaal tot en met 1977, een Spinozaherdenkingsjaar, waaraan door deze joodse intellectuelen relatief veel aandacht is besteed.

Evaluatie

De filosofiebeoefening in Argentinië blijkt te bestaan uit veel verschillende methoden en een groot aantal metafysische leerstelsels; er is sprake van een pluralisme. Spinoza is daarin tot en met het begin van de 20e eeuw praktisch afwezig. De continentale filosofie van met name de grote Franse en Duitse filosofen in het algemeen en het positivisme en krausisme in het bijzonder hebben invloed. Pas in de 20e eeuw is er sprake van een eigen geluid in de filosofie in Latijns-Amerika en ook in Argentinië: een ideologische onderbouwing van onafhankelijkheidsbewegingen welke leidde tot de bevrijdingstheologie die later tot bevrijdingsfilosofie wordt. Deze filosofie van de bevrijding speelde zich niet af aan de

⁹³⁶ Dominguez (1985).

⁹³⁷ Gómez (2005), p. 217.

⁹³⁸ Bij voorbeeld: Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, vert. Oscar Cohan, inl. van Carl Gebhardt, Buenos Aires: Bajel, 1944; Spinoza, *Obras completas*, vert. Oscar Cohan, inl. van Carl Gebhardt, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977.

universiteiten, maar net zoals bij Socrates en Spinoza in het verborgene, schrijft de Argentijnse voortrekker van de filosofie van de bevrijding, Enrique Dussel. De filosofie van de bevrijding is een concrete politieke filosofie, volgens welke geen nationale bevrijding mogelijk is zonder de sociale bevrijding van de onderdrukte klassen.

Het meest opvallende verschil van de Argentijnse met de westerse filosofiebeoefening is wellicht de politieke inzet. Elke filosofie, van scholastiek tot en met positivisme en marxisme, wordt in Argentinië politiek gebruikt, en in de 20e eeuw ook Spinoza. Daarnaast is er nog een andere eigenschap die als typisch Latijns-Amerikaans en ook Argentijns kan worden beschouwd: 'de metafysica zal nooit wortel schieten in Latijns-Amerika', zoals de Argentijnse 19^e eeuwse filosoof Alberdi schreef. Ik heb een voorzichtige poging gewaagd de besproken Argentijnse filosofen, die niet tot de joodse receptie van het eerste driekwart van de 20^e eeuw behoren, generaliserend gesproken, te karakteriseren: ze zijn inderdaad geen metafysische hoogvliegers, ze bekijken alles vanuit de menselijke problemen en hebben relatief veel aandacht voor problemen die samenhangen met vrijheid en ethiek. Ze zijn betrokken op de eigen omgeving en op de problemen van het eigen land, en beperken zich niet tot het aanhangen van één grote buitenlandse filosoof. En tot slot is het kenmerkend dat Argentijnse filosofen veel moeite doen om hun opvattingen breed te verspreiden via journalistieke middelen. Ze zitten niet in een ivoren toren. Deze schets van de karakteristieken van de Argentijnse filosofen wordt bij uitstek bevestigd door de in deel III besproken filosofen, de generatie van na 1980.

Het thema *passies en politiek* bij Spinoza is in het eerste driekwart van de 20^e eeuw opvallend afwezig, zowel in de diffuse niet-joodse receptie als in de expliciet joodse receptie. De politieke filosofie van Spinoza wordt nauwelijks besproken, evenmin als zijn filosofie van de affecten. Hierin wijkt Argentinië dus niet af van de receptie van Spinoza in dezelfde periode in West-Europa. Gezien de invloed die het buitenland, en vooral West-Europa in Argentinië heeft gehad, is dat wellicht ook de verklaring hiervoor.

3. De receptie van Spinoza in Argentinië na 1980

Wat is de omvang en de aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?

In deel III heb ik de omvang en de aard van de Spinozareceptie na 1980 weergegeven. Pas na de terugkeer naar de democratie in 1983 is er ook in Argentinië, bijna twintig jaar later, en in het kielzog van Frankrijk, sprake van een 'wending naar de politieke filosofie' van Spinoza. Het betreft dan een nieuwe generatie filosofen, waarvan de vertegenwoordigers, in tegenstelling tot de meeste filosofen van de eerdere generatie, ook aan universiteiten werken. En net als in Frankrijk, is naast Marx (via Althusser) ook Freud (via Lacan en Deleuze) voor hen een inspiratiebron in het Spinoza onderzoek. Het gebruik maken van het werk van Franse filosofen bleek echter al een langere traditie te hebben, en was bovendien niet exclusief. In het begin van de eeuw had onder meer Bergson veel invloed. In de zestiger jaren was er al sprake geweest van een sterke invloed van het existentialisme van Camus en Sartre in Argentinië en daarna van Althusser, Foucault, Deleuze en Lacan. Na 1983 komt de Franse filosofie opnieuw Argentinië binnen via de uitgeweken studenten en docenten die uit het buitenland terugkomen en in Europa of México al vertrouwd zijn geworden met de laatste ontwikkelingen in de filosofie.

De Franse filosofen worden in de recente Argentijnse publicaties echter niet diepgaand besproken, en de filosofen verhouden zich niet werkelijk tot hun denken. Het blijft over het algemeen bij citeren en parafraseren, en bij vermeldingen in de voetnoten. In de Spinozaliteratuur wordt vaak naar Matheron verwezen, maar ook dat blijft meestal bij verwijzingen in voetnoten. De laatste jaren wordt Negri vaak genoemd, en de begrippen anomalie, multitudo en imperium komen relatief vaak voor in de teksten van de hedendaagse Argentijnse filosofen. Verwijzingen naar Angelsaksische literatuur komen praktisch niet voor. De Argentijnse studies over Spinoza

zijn waarschijnlijk niet te verklaren zonder de Franse invloed, bijvoorbeeld door de wending naar de politiek in de jaren '60 en '70, maar ze zijn wel goed te begrijpen zonder de Franse auteurs. Mijn antwoord op de vraag naar het verschil en de overeenkomst tussen de tweede generatie Spinozaonderzoekers en de Franse auteurs die zij vermelden is: beiden schrijven over passies en politiek, maar in de Franse studies zit meer politiek dan passie en in de Argentijnse meer passie dan politiek. Aan passies en politiek wordt dus inderdaad door de Argentijnen uitvoerig aandacht besteed, maar nauwelijks aan een expliciete fundering van de samenhang daartussen die berust op Spinoza's filosofie, zoals die in deel I is besproken. Zo blijven ook metafysische thema's als immanentie, finaliteit en (on)eindigheid bij Spinoza onderbelicht. Dit klopt met wat al eerder over de identiteit van de Argentijnse filosofie werd geconstateerd: het zijn geen metafysische hoogvliegers. Het gaat vooral om uit Spinoza te halen wat men kan gebruiken voor eigen doeleinden.

Van de drie Argentijnse filosofen die ik in hoofdstuk 1 van deel III heb besproken is Kaminsky, een van de filosofen die ik het eerste las en waar ik door geraakt werd, de enige die werkelijk *passies en politiek* thematiseert. Kaminsky onderschrijft ook dat het niet de rede is die 'helpt' om uit de 'natuurtoestand' te komen. Het zijn de passies (het verlangen) enerzijds en een gemeenschappelijk belang (nut) anderzijds die mensen er toe brengen om op een natuurlijke wijze een gemeenschap te vormen. Dit komt overeen met wat Spinoza schrijft in de *TP* en met mijn lezing van Spinoza die ik in deel I heb beschreven. Dit staat haaks op de idee van een contract.

Kaminsky noemt Spinoza's filosofie subversief omdat 'zijn analyse van de passies de politiek-imaginaire mechanismen als illusies, bijgeloof, mythen, aannamen, ideologieën en processen van immanente onderdrukking van mensen door mensen wist bloot te leggen', overeenkomstig het door mij gebruikte motto van Deleuze. Goede politiek daarentegen is voor Kaminsky de passies in goede banen leiden en kanaliseren. Het citaat ondersteunt mijn idee, waarop ik in de algemene beoordeling in paragraaf 4 uitvoerig op zal terugkomen, dat hij uitgaat van de tweedeling in de *Ethica* tussen passies en rede. Hij bekritiseert de imaginaire mechanismen als voornamelijk onderdrukkend, en spreekt minder over de functie die deze mechanismen in de staat noodzakelijk blijven houden. Hij maakt wel een onderscheid tussen de blijde en de trieste passies.

Bij Leiser Madanes staat het thema van de vrijheid van meningsuiting centraal in zijn werk en komen de passies niet of nauwelijks aan bod. Ook bij Diana Cohen bleek het thema passies en politiek nauwelijks aanwezig. Cohen doet volgens mij ook geen recht aan een paar fundamentele uitgangspunten van Spinoza. Zij gaat voorbij aan het onderscheid tussen werkoorzaak en doelloorzaak, dat Spinoza expliciet maakt. Ze blijft bovendien vasthouden aan de gangbare betekenis van begrippen als persoon en subject, die bij Spinoza een andere betekenis hebben gekregen, of zelfs helemaal niet voorkomen. Daardoor komt Cohen in onoplosbare problemen terecht. Zij plaatst Spinoza zoveel mogelijk – en anders laat zij hem weg – in het kader van haar ethische en praktische aandachtsveld.

Van de zes filosofen die in hoofdstuk 2 van deel III zijn besproken bleek alleen Eduardo Grüner werkelijk interessant te zijn voor het thema passies en politiek. Hij stelt de idee van de contractualistische rede zoals Hobbes die aanneemt tegenover Spinoza's 'duistere diepte van de passies', en signaleert dat de staat is gefundeerd in de effectieve, dat wil zeggen de passionele, menselijke natuur.

Diego Tatian was de tweede filosoof door wiens boek ik op het spoor werd gezet van de Argentijnse receptie van na 1980. Hij suggereert dat de eigenlijke aard van het spinozisme een filosofie van de vriendschap is. Tegenover de politiek van het controleren van de angst, de strijd tegen de slavernij en de trieste passies, schetst Spinoza volgens hem vooral een 'politiek van de vriendschap'. Deze lijkt neer te komen op een a-politieke praktijk, maar dat is juist niet wat Tatián voorstaat.

Het gaat bij Spinoza, volgens Tatián ook over de relatie tussen passies en politiek. Dat wil zeggen dat op verschillende manieren de passies een constituerend element zijn voor de politiek,

zowel voor de regeerders als voor de geregeerden. Ook Tatián wijst erop dat Spinoza in de *TTP* een contracttheorie lijkt te formuleren die op het eerste gezicht op die in de *Leviathan* van Hobbes lijkt. Bij Hobbes doen de onderdanen echter door het contract afstand van het gebruik van hun macht om de vrede te waarborgen; bij Spinoza is het niet mogelijk afstand te doen van de macht, bijvoorbeeld om zelf te oordelen en dat oordeel ook te uiten.

De receptie van Spinoza bij de filosofen na 1980 bleek meer divers dan ik aanvankelijk dacht. Thema's als het lichaam, verlangen en passies worden bij hen allemaal vaak besproken, maar op een zeer uiteenlopende manier. Bovendien wordt de relatie daarvan met politiek lang niet door iedereen gelegd. Bij Diana Cohen, Diana Sperling en Silvia Ziblat wordt het thema van passies en verlangen zelfs meer in een religieuze, ethische en/of subjectivistische context geplaatst. Lichaam en verlangen worden door hen besproken in een joodse context, op een meer literaire dan filosofische manier en vaak verbonden met beeldende kunst, literatuur en psychoanalyse. Er bleek dus ook een zekere continuïteit in deze generatie aanwezig te zijn met de eerdere joodse receptie van Spinoza.

Vergelijking van de joodse receptie met de receptie van Spinoza na 1980

De auteurs van de tweede generatie na 1980 die over Spinoza publiceren, onderscheiden zich van de eerdere joodse receptie doordat zij zich – op een enkele uitzondering na – niet meer expliciet als joods presenteren. De (gedeelten van) werken van Spinoza waar zij aan refereren zijn precies de andere werken dan waar in de eerste generatie naar werd verwezen: namelijk deel III en IV van de *Ethica*, het politieke deel van de *TTP* en de *TP*. Het gaat bij deze tweede generatie nauwelijks over god, en juist wel over de conatus, het verlangen, de passies, menselijke relaties, macht, politiek en vrijheid ofwel bevrijding. Het subversieve karakter en effect van Spinoza's filosofie wordt door hen benadrukt en aangetoond.

Er is ook een overeenkomst, die mogelijk een onderliggende karakteristiek is van de Argentijnse manier van filosoferen. Beide generaties kenmerken zich door algemeen intellectuele interesse; ze zijn niet specifiek of beperkt vak-filosofisch, en ook niet positivistisch analytisch georiënteerd. De manier van schrijven is bij een aantal auteurs uitermate associatief, literair, intellectueel, met soms (een schijn van) gewichtigdoenerij. In de tweede generatie speelt naast de literaire stijl ook de invloed van de - lacaniaanse - psychoanalyse daarbij een rol. De auteurs van de tweede generatie zijn wel voor het merendeel vakfilosofen. Ze zijn aan universiteiten verbonden en houden zich ook in hun onderwijs en onderzoek met Spinoza bezig. Zoals bij de eerste generatie de *Ethica* III en IV en de *TP* opvallend afwezig zijn, zo is *Ethica* I en V bij de tweede generatie opvallend afwezig. Ook aan Spinoza's kenleer in *Ethica* II wordt door hen weinig aandacht besteed. Daarentegen wordt er veel geschreven over het lichaam, de conatus en het verlangen, al dan niet in verband met psychoanalyse. Het subversieve karakter van Spinoza wordt gesitueerd in de centrale plaats van de conatus, in zijn aandacht voor de passies en in zijn politieke filosofie. In de laatste besteden zij veel aandacht aan de macht van de menigte en is de invloed van Negri en Hardt merkbaar. Dat Spinoza de mechanismen blootlegt van onderwerping en slavernij wordt door hen positief gewaardeerd. Dat zou mede verklaard kunnen worden door het feit dat de auteurs van deze generatie eerst de beweging van de jaren '60 hebben meegemaakt en daarna de dictatuur waarin zij de onderdrukking aan den lijve hebben ervaren. Er is sprake van een bijna vanzelfsprekende acceptatie van Spinoza's niet-moreel normatieve discours. In niet-Argentijnse secundaire literatuur wordt dat vaak geproblematiseerd, genegeerd of ontkend. Moraal en ethiek in gangbare zin zijn als thema opvallend afwezig, behalve bij bio-eticus Diana Cohen. Spinoza wordt ook niet als moreel of ethisch normatief voorgesteld of geïnterpreteerd. De centrale rol van de passies met betrekking tot de politiek, zoals ik die in deel I heb beschreven aan de hand van de driedeling in het ontstaan, het voortbestaan en het doel van de staat, is voor de tweede generatie duidelijk. De kwesties die ik daarbij heb aangesneden komen bij de meesten van hen terug.

Er is een duidelijk verschil tussen de twee door mij onderscheiden recepties van Spinoza, en dit verschil is niet alleen te verklaren door de generatiekloof. Ik heb geen directe persoonlijke relatie gevonden tussen de filosofen en intellectuelen van de eerste receptie en de tweede. Ook is in de publicaties van na 1980 nauwelijks een vermelding of een commentaar op de eerdere receptie aanwezig. Voor de discontinuïteit is waarschijnlijk de sociale en politieke situatie van belang geweest. De joodse receptie gaat op het eerste gezicht nauwelijks door. Alleen Diana Sperling en Ricardo Forster zijn filosofen van de nieuwe generatie die zich expliciet in hun filosofie, in hun onderwijs en in hun andere activiteiten als joods presenteren. Naarmate ik echter meer bekend werd met de achtergrond, levensgeschiedenis, publicaties en neven-activiteiten van de vertegenwoordigers van de tweede generatie, kwam steeds meer hun joodse afkomst en inspiratiebron naar boven.

De continuïteit tussen de twee generaties bestaat ook in het gebruik van Spinoza voor een eigen, politiek doel. Bij de tweede generatie is dat doel niet zozeer de bevestiging van een eigen identiteit, maar een gewenste maatschappelijke en politieke verandering met het oog op individueel en sociaal welzijn. In die zin zijn beide recepties wel 'idealistisch': zij menen dat politieke en sociale strijd voor een betere wereld mogelijk en zinvol is. Zoals in de eerste receptie de vraag naar de identiteit van een joodse filosofie speelt, zo wordt in de tweede receptie door een aantal auteurs de vraag naar het bestaan en het karakter van een Argentijnse filosofie - een bekend thema in de Argentijnse filosofie - gesteld. Spinoza wordt dus in beide recepties ingezet in een politieke en ideologische strijd.

De bestudering en weergave van Spinoza's filosofie lijkt mij bij de tweede generatie echter desondanks - of juist daardoor - minder fundamenteel en meer oppervlakkig. Het gaat de auteurs eerder om mogelijke toepassingen van bepaalde spinozistische uitdrukkingen of opvattingen dan om het geheel van Spinoza's filosofie. Die opvattingen worden bijna als slagzinnen gebruikt en steeds herhaald. Dezelfde uitspraken en citaten komen telkens weer terug zonder diepgaand te worden bestudeerd en besproken. Elke auteur haalt een of meerdere specifieke items uit Spinoza's filosofie en komt daar steeds op terug. Een bepaalde idee wordt gebruikt, maar niet diepgaand uitgewerkt en niet geproblematiseerd. Soms levert dat contradicties op, die niet lijken te worden opgemerkt en in elk geval niet worden gethematiseerd. De actuele situatie in het Argentinië van na de dictatuur speelt bij de tweede generatie een belangrijke rol. Spinoza wordt vooral gebruikt om die huidige situatie te begrijpen. Het praktische aspect van Spinoza's filosofie wordt benadrukt. Het doel is vaak om ander gedrag te bereiken. Dat is bijvoorbeeld het geval bij Leiser Madanes (vrijheid van meningsuiting), Enrique Carpintero (een betere praktijk van geestelijke gezondheidszorg) en Diana Cohen (relationele en andere praktische problemen).

Ondanks het gebrek aan diepgang en de aangegeven beperkingen vind ik over het algemeen dat Spinoza meer recht wordt gedaan door de tweede generatie dan door de eerste. Al wordt ook door deze recente auteurs selectief gelezen, toch leidt dat minder tot een vertekening en een geforceerde interpretatie van Spinoza's filosofie dan bij de eerste generatie soms het geval is. Men kan het gebruik van Spinoza's teksten bij beide generaties selectief noemen, maar bij de eerste generatie is er daarbij vaker sprake van een (joodse) interpretatie waarmee aan Spinoza's filosofie geen recht wordt gedaan.

Het is niet mogelijk om al een uitspraak te doen over inhoudelijke verschillen van de generatie van na 1980 met de door mij beschreven jongste generatie van na 2000. Het aantal jonge onderzoekers is relatief groot en de inhoud van hun bijdragen en publicaties is zeer divers. Bij Nicolas Vainer is de relatie van de trieste passies en de politiek heel expliciet en op een interessante en uitdagende manier aanwezig. Hij noemt depressie een politiek probleem; hij is een voorstander van verregaande politieke drang om de depressieve persoon te dwingen actief deel te nemen aan het maatschappelijk gebeuren.

Mijn uitgangspunt was het thema passies en politiek, geïnspireerd door de studies van de generatie van na 1980, en dan met name van Kaminsky en Tatián. Die studies riepen de vraag op naar de representativiteit van hun werk voor de receptie van Spinoza in Argentinië. Uiteindelijk bleek het thema passies en politiek bij Spinoza in letterlijke zin nog het meest expliciet aanwezig bij twee psychoanalytici, die hun opvattingen daarover bovendien in praktijk brengen. Zij maken echter een nog beperkter gebruik van Spinoza's filosofie. De receptie van Spinoza's filosofie in psychoanalytische kringen en omgekeerd ook bij filosofen die zich interesseren voor de psychoanalyse, vormt eveneens een onderdeel van de receptiegeschiedenis van Spinoza in het algemeen en in het bijzonder ten aanzien van het thema passies en politiek. Ik heb me niet gewaagd aan een bespreking van de psychoanalyse zelf, noch van de oorspronkelijke theorie van Freud, noch van alle latere varianten en discussies, waar Argentinië vol van is. Ik heb mij beperkt tot een zo kort mogelijk overzicht van de lange en complexe geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië en het weergeven van wat twee psychoanalytici, Enrique Carpintero en Miguel Benasayag over Spinoza in verband met psychoanalyse hebben geschreven. Interessant is dat bij hen, in hun maatschappijkritiek en in hun psychoanalytische praktijk, de filosofie van Spinoza en politiek activisme samenkomen in een spinozistisch alternatief voor de 'trieste passies' in het individuele dagelijkse leven en in de maatschappij.

Ook de prominente plaats die de psychoanalyse in Argentinië inneemt vraagt om een verklaring. En ook hier komt de vraag op naar de identiteit ervan in Argentinië en het onderscheid met de westerse bron waaruit ze is voortgekomen. Ik ben bij drie auteurs te rade gegaan die elk op een verschillende manier over (een deel van) de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië hebben geschreven. Mariano Ben Plotkin richt zich op de positie van de psychoanalyse in het universitair onderwijs en de doorwerking ervan in de algemene cultuur. In 1957 werd psychologie in Argentinië een zelfstandige universitaire opleiding en ze werd steeds meer psychoanalytisch georiënteerd. Ook onder een breder publiek kwam er belangstelling voor de psychoanalyse. In 2003 heeft Ben Plotkin een boek gepubliceerd met de titel *Freud en las pampas*.⁹³⁹ Volgens hem is het bijzondere van de psychoanalyse in Argentinië de massaliteit van de acceptatie door zowel psychiaters als psychologen, de beroepsdichtheid van psychotherapeuten en de doorwerking in het stedelijke culturele leven en in het taalgebruik. Samuel Arbiser geeft een sociaaleconomische verklaring voor de populariteit van de psychoanalyse in Argentinië, namelijk de ongelijke effecten van de economische crisis en daardoor een grote kloof tussen de bevolkingslagen. Alejandro Dagfal zoekt de verklaring in de connecties met Frankrijk, dat wil zeggen met Parijs. Het Campo Freudiano in Buenos Aires is sterk gelieerd aan Jacques-Alain Miller en Judith Miller, de schoonzoon en dochter van Lacan. De vraag naar 'de Argentijnse psychologische uitzondering' lijkt op de vraag naar een eigen Latijns-Amerikaanse of Argentijnse filosofie. Maar ten aanzien van de psychoanalyse is het niet de eigen identiteit die om een verklaring vraagt, maar het wijd verbreid zijn ervan. Het betreft het aantal beroepsbeoefenaren, dat in mindere mate dan in Europa arts en psychiater is, en meer psycholoog en psychotherapeut. Bovendien is de impact van de psychoanalyse op de Argentijnse cultuur heel groot.

Passies en politiek bij de Argentijnse psychoanalytici Enrique Carpintero en Miguel Benasayag

De Argentijnse psychoanalytici Carpintero en Benasayag benaderen de relatie tussen politiek en de 'trieste passies' op een andere manier dan de besproken filosofen. Carpintero en Benasayag maken alleen gebruik van Spinoza's mensbeeld om een alternatief te schetsen voor een politieke en economische realiteit die zij - gebruikmakend van Spinoza - bekritisieren. Zij gaan uit van de trieste mensen die zij in hun praktijk aantreffen en bekritisieren de maatschappij die volgens hen dit lijden veroorzaakt. Benasayag, die ook filosoof is, doet dat op basis van een

⁹³⁹ Ben Plotkin (2003).

spinozistische wijsgerige antropologie: de mythe van het individu en de fragiliteit van het menselijk bestaan.

Iedereen is altijd ingebed in een groter geheel, en is afhankelijk van andere mensen en de omgeving. Dat is wat Miguel Benasayag de mythe van het individu en de fragiliteit van het menselijk bestaan noemt. Benasayag bekritiseert in zijn boek *Fragilité* het westerse, individualistisch opgevatte, manipulatieve 'ik'. Dat is een individu dat de wereld als een object beschouwt en zichzelf niet ziet als deel van de wereld.⁹⁴⁰ In *Les passions tristes* schrijft Benasayag over de *homo economicus* voor wie het economische de zin van het leven is geworden. Maar de economie is - zegt Benasayag - geen abstractie buiten de mens, die hem iets kan opleggen. Economie is een menselijk product, en ze produceert op haar beurt een type mens en een soort leven dat afhankelijk is van economische objecten. De therapeut moet zich losmaken van het primaat van het economische en van de logica van de markt. Hij moet daarentegen patiënten helpen in hun multidimensionale ontwikkeling, verbanden instellen en herstellen. Dit valt bij Benasayag onder zijn centrale thema, het scheppen als onderdeel van verzet.⁹⁴¹

Beiden halen het fundament en hun argument uit Spinoza's mensbeeld met als uitgangspunt de conatus: rationeel en affectief beladen welbegrepen eigenbelang en verzet als scheppende kracht. Carpintero thematiseert en problematiseert helaas de freudiaanse doodsdrijf niet in relatie tot Spinoza's drift tot zelfbehoud. Het bijzondere is dat zowel Benasayag als Carpintero hun ideaal of alternatief al in praktijk brengen in concrete groeperingen, netwerken en collectieven. De Argentijnse filosoof Diego Sztulwark, onder andere docent aan de universiteit van Buenos Aires, die samen met Benasayag publiceert, is daar ook actief bij betrokken. Alle drie leggen zij uit dat het belangrijk is om niet te wachten tot de maatschappij verandert, maar om al in kleine kring een plek (Carpintero's *topía*) te creëren waar gerealiseerd kan worden wat een voorafschaduwung laat zien van wat mogelijk is. Het geeft bovendien energie en vreugde. Verzet is als het goed is altijd creatief. De vraag is in hoeverre zij toch een ideaal, en dus juist een u-topia, nastreven dat niet te verenigen is met Spinoza's politieke realisme. Benasayag is zich hier in elk geval van bewust en ontkent het. Hij stelt juist het creëren van dergelijke netwerken in de bestaande situatie tegenover het koesteren van een ideaal op langere termijn. Zijn beschrijving van de twee soorten hoop die hij ook bij Spinoza meent te vinden, is een sterk argument voor zijn visie. Het is het onderscheid tussen de trieste passie hoop, die laat wachten op een beter leven later, ooit...en de blijde passie hoop van waaruit men nu al doet wat kan en daar vreugde aan beleeft. Dit is te vergelijken met het taoïstische uitgangspunt 'de weg is het doel', en ook met Spinoza's stelling aan het einde van de *Ethica*, dat het loon van de deugd al besloten ligt in de deugd zelf. Wat Carpintero, Benasayag en Sztulwark doen is in die zin dus wel realistisch en spinozistisch.

4. Tot slot: een beoordeling van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980

Een beoordeling van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie.

Tot slot geef ik mijn beoordeling van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980, waar mijn onderzoek om begonnen was. Op de eerste plaats beantwoord ik in 4.1 de vraag of die receptie van Spinoza een adequate lezing is van Spinoza's filosofie met betrekking tot het thema *passies en politiek*. Ik neem daarbij wat ik besproken heb in deel I als ijkpunt. Op grond van de teksten van Spinoza heb ik in dat deel een beargumenteerde lezing gegeven van de intrinsieke relatie tussen zijn politieke filosofie en zijn filosofie van de affecten. Vervolgens laat ik in 4.2 zien wat die Argentijnse receptie, ondanks mijn kritische opmerkingen, bijdraagt aan een vollediger en

⁹⁴⁰ Benasayag (2004), p. 105.

⁹⁴¹ Idem, p. 175, de laatste zin van het boek.

meer adequaat begrip van Spinoza's filosofie. Daarna zet ik zelf een stap verder, en laat ik zien dat juist het interpreteren van Spinoza als passionalist tot een andere kijk op de samenhang van de passies en de politiek leidt in de staat, dat wil zeggen in Spinoza's politieke filosofie, dan in het individuele leven, dat wil zeggen in de *Ethica*.

Kort samengevat komt mijn beoordeling op het volgende neer. Het thema van de passies is in de publicaties van veel Argentijnse filosofen van na 1980 aanwezig. Dat heeft volgens mij te maken met de aandacht die zij hebben voor het lichaam en het verlangen bij Spinoza. Illustratief voor die aandacht is de spinozistische one-liner die steeds weer in de Argentijnse teksten geciteerd wordt: 'niemand weet nog wat een lichaam vermag'. In deel I heb ik de opvatting van Spinoza over de eenheid van geest en lichaam weergegeven. De aandoeningen zijn op de eerste plaats aandoeningen van het lichaam en worden vanwege de eenheid van lichaam en geest als aandoeningen van de geest ervaren. De uitwendige dingen kent de geest alleen door de bemiddeling van de voorstellingen van de inwerkingen op het lichaam, en die zeggen volgens Spinoza waarschijnlijk meer over de toestand van het eigen lichaam dan over de aard van de buitenwereld.

Bij de Argentijnse Spinozaonderzoekers van de tweede generatie is de aandacht voor het lichaam en het verlangen evident aanwezig. Het verlangen is bij Spinoza een verschijningsvorm van de conatus, namelijk de conatus voor zover wij ons daarvan bewust zijn.⁹⁴² Ik heb de indruk dat het veelvuldig gebruik van de term verlangen in plaats van streven, pogen of conatus, een lacaniaanse invloed is. Deze aandacht leidt tot de lezing van Spinoza als een passionalist in plaats van een rationalist. Passionalisme wil niet alleen zeggen dat 'de rede niets vermag tegenover de affecten tenzij ze zelf tot affect wordt', maar ook dat de passies een effect kunnen hebben dat de rede niet heeft. De aandacht van de besproken Argentijnse filosofen gaat echter vooral uit naar de trieste passies. Als zij het over politiek hebben betekent dit meestal dat zij benadrukken dat door de huidige politieke en economische verhoudingen de trieste passies ontstaan. Zij hebben dus aandacht voor de imaginaire politieke mechanismen waardoor de trieste passies gebruikt en gecultiveerd worden, en zij zetten hun (praktische) filosofie in, conform het motto van Deleuze, om die bloot te leggen. Illustratief daarvoor is de tweede veel aangehaalde spinozistische one-liner dat door die mechanismen 'mensen strijden voor hun slavernij als was het hun vrijheid'. Deze twee geveleugelde uitdrukkingen verwijzen precies naar wat ik 'passies' en 'politiek' heb genoemd.

Zij besteden minder aandacht aan het feit dat er volgens Spinoza ook imaginaire politieke mechanismen gebruikt kunnen worden die een positieve werking hebben, juist als de mens werkelijk een passioneel wezen is. Zij hebben het ook niet over het gebruik maken van blijde passies in de politiek. De rede speelt in de politiek en dus ook in de politieke filosofie bij Spinoza een ondergeschikte rol. Dat wordt niet of nauwelijks door de Argentijnse filosofen onderkend. De oorzaak daarvan is, dat zij - zoals in hun teksten aan de hand van de citaten en verwijzingen is aan te tonen - bijna alleen Spinoza's *Ethica* op het oog hebben en gebruiken. Daardoor gaan zij meestal uit van de tweedeling van de rede (actief) tegenover de passies (lijden) en zien zij de tweedeling van blijde passies en trieste passies (allebei lijdingen) bijna over het hoofd. Maar het is wel deze laatste tweedeling die in Spinoza's politieke filosofie op de voorgrond staat. Zelfs wanneer deze Argentijnse auteurs het over politiek hebben, blijken zij meer een individuele strategie en eerder een a-politieke dimensie op het oog te hebben. Bovendien doen hun maatschappijkritiek en kritiek op de bestaande politieke verhoudingen soms geen recht aan Spinoza's politiek realisme.

In mijn verdergaan op de lezing van Spinoza als een passionalist - die ik als de belangrijkste verdienste van deze Argentijnse filosofen beschouw - zal ik dan in 4.2 ook uitkomen op deze conclusie: in de *Ethica* geeft Spinoza een ander tweewegen-model dan in zijn politieke filosofie. Het zogenaamde koppelingsbeginsel is de politieke variant van het tweewegen-model,

⁹⁴² *Ethica* III, st. 9, opm.

waarbij eigenbelang gekoppeld wordt aan algemeen belang. De samenhang van passies en politiek blijkt bij Spinoza nog intrinsieker te zijn dan de Argentijnse receptie na 1980 laat zien. Het betreft niet alleen de trieste passies, want ook in de politiek ziet Spinoza meer heil in de blijde passies. Het koppelingsmechanisme werkt juist omdat het bevorderen van wat als eigenbelang wordt gezien met een blijde passie gepaard gaat. Het eigenbelang is niet alleen materieel op te vatten, maar kan ook een imaginaire (godsdiensstige, morele of altruïstische) vorm aannemen. In elk geval is het in de politiek juist niet de rede die gekoppeld wordt aan het algemeen belang, wat een tautologie zou betekenen, maar een 'list van de rede'.

4.1. Geeft de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza's filosofie van de passies en zijn politieke filosofie een adequate lezing van Spinoza's filosofie?

Hier beantwoord ik de vraag of en zo ja in hoeverre de receptie van Spinoza in termen van 'passies en politiek' een adequate lezing van Spinoza is. Mijn bedoeling was om te onderzoeken hoe intrinsiek passies en politiek, ofwel de politieke filosofie en de theorie van de affecten bij Spinoza samenhangen, om te kunnen beoordelen in hoeverre een aantal Argentijnse filosofen die dit lijken te beweren, het bij het rechte eind hebben.

Eerst geef ik mijn antwoord op de vraag hoe bij Spinoza precies de relatie is tussen politiek, passies en politieke filosofie. Als we kijken naar de drie niveaus waarop ik in hoofdstuk 3 van deel I de relatie tussen passies en politiek heb beschreven, heeft Spinoza het in zijn politieke filosofie praktisch altijd over het tweede niveau, dat wil zeggen de bestaande politieke situatie. Dat ligt ook voor de hand, want het ontstaan van de staat is een gepasseerd station en daar is Spinoza heel kort over. Wat hij daarover schrijft is echter wel een sterk argument voor zijn mensopvatting, namelijk dat de mens een passioneel en niet een rationeel wezen is, zoals ik al heb betoogd. Ook over de rol van de passies met betrekking tot het doel van de staat is Spinoza kort. Hij bespreekt dat thema met name in de laatste hoofdstukken van de *TTP*, als hij schrijft over de voordelen van de vrijheid van meningsuiting. Verreweg het grootste deel van zijn politieke filosofie is gewijd aan het voortbestaan van de staat en daarin spelen veiligheid, zekerheid en rust een grote rol omdat zij de stabiliteit waarborgen. Spinoza is bekritiseerd omdat hij waarschuwt voor het gevaar van opstand en revolutie en omdat hij ten eerste afraadt om van regeringsvorm te veranderen. Hij benadrukt dat de wijze mens zich ook aan onredelijke wetten houdt en zich altijd in de staat voegt. Ik heb elders betoogd dat Spinoza's argument voor het niet laten participeren van vrouwen in het bestuur van de staat niet het feit is dat zij gemiddeld in kracht voor mannen onderdoen. En het is ook niet omdat hij vrouwonvriendelijk zou zijn, want dat blijkt hij niet te zijn.⁹⁴³ Een aantal van zijn teksten die zo worden uitgelegd, blijken eerder manonvriendelijk te zijn, en wel precies in het kader van de passies die mensen kunnen beheersen. Ook in zijn politieke filosofie, waarin hij over de democratie schrijft, is zijn argument voor het niet laten participeren van vrouwen in politieke overlegorganen juist de passionele aard van mannen. Door hun passionele aard zijn mannen niet in staat vrouwen te waarderen om hun vernuft. Zij hebben alleen belangstelling voor hun uiterlijk, en krijgen daardoor last van allerlei passies als nijd, afgunst en jaloezie, die hen afleiden van het werk en competitie en onrust veroorzaken. Spinoza kiest ook hier voor de rust en de veiligheid, maar wel in functie van het doel van de staat: vrijheid en geluk. Ook Spinoza kan uiteindelijk de spanning niet oplossen die kan ontstaan als de vrijheid voor de een de rust en de veiligheid van de ander in gevaar kan brengen.

Vanwege diezelfde nadruk op de stabiliteit van de staat stelt Spinoza dat de menselijke passies ook daarvoor kunnen worden ingezet. Daarmee krijgt de intrinsieke relatie tussen passies (de aard van de mensen) en politiek (met name de stabiliteit bevorderen) bij Spinoza de vorm van een motivatietheorie waarbinnen twee wegen bestaan. In de *Ethica* heeft hij deze twee wegen

⁹⁴³ Van Reijen (2008), p. 218-219.

geschetst als een interne dan wel externe individuele motivatie voor het handelen in termen van respectievelijk geleid worden door de rede ofwel door passies. In het *Politiek traktaat* vindt een verschuiving van de twee wegen plaats dankzij Spinoza's politiek realisme en zijn expliciete uitgangspunt van de mens als een passioneel wezen. Dit is precies het punt dat de besproken Argentijnse filosofen volgens mij over het hoofd zien en in elk geval niet thematiseren. De rede is niet politiek relevant vanwege het zeer kleine aantal mensen dat die steile weg volgt, getuige een uitspraak van Spinoza aan het einde van de *Ethica*, die letterlijk herhaald wordt direct in het begin van de *TP*. Politiek is niet nodig voor diegenen die onder leiding van de rede leven. Zij kunnen er wel door gevrijwaard worden van het gedrag van degenen die hun passies volgen.

Dit gegeven levert in de politieke filosofie een andere tweedeling in motiveringsmechanismen op. Namelijk een die neerkomt op twee vormen van externe motivatie. De twee wegen naar gewenst gedrag - ook de individuele gelukzaligheid uit de *Ethica* is naar de achtergrond verschoven - zijn nog wel steeds ontleend aan de theorie van de passies uit de *Ethica*. Maar het onderscheid tussen passieve en actieve affecten, gebaseerd op respectievelijk inadequate en adequate voorstellingen, is vervangen door het onderscheid *binnen* de passieve affecten (*passiones*) tussen blijdschapspassies en droefheidspassies. Als Spinoza in zijn politieke filosofie schrijft over het gebruik maken van de passies heeft hij beide categorieën passies op het oog, en niet alleen de trieste passies. Die laatste zijn wel bijna uitsluitend de passies waar het bij veel Argentijnse auteurs over gaat en die zij - vanuit de tweedeling in de *Ethica* - willen veranderen in gemoedsrust en geluk op basis van de rede. Hoop en vrees zijn bij Spinoza zelfs de politieke passies bij uitstek en hij omschrijft de democratie onder andere als de regeringsvorm die zich meer door hoop kenmerkt dan door vrees. Ze is in dat opzicht tegengesteld aan de tirannie en aan de burgeroorlog. Maar de hoop is daarom nog niet redelijk. Hoop en vrees zijn allebei passies, en staan in die zin beide tegenover de rede. Spinoza biedt de wijze troost *zonder* hoop, zoals De Dijn zegt. Want hoop is imaginair, maar juist daardoor heeft zij een werkingskracht die de rede mist. De hoop die religie en moraal kan geven is een blijde passie. Bij het volk dat niet alleen de rede mist, maar ook deze hoop die religie en moraal kan geven, blijft alleen het inspelen op hun angst over als een manier om het volk te bedwingen.

Een in het oog springend thema in de receptie van Spinoza na 1980 is het belang dat gehecht wordt aan vriendschap, welwillendheid, gemeenschap, collectieven en organisaties. Van daaruit wordt ook vanuit Spinoza's filosofie kritiek geleverd op onderdrukkende structuren en instituties. De concrete praktijk van vriendengroepen, netwerken en collectieven maakt een alternatieve manier van leven mogelijk met minder 'trieste passies', zonder dat eerst de hele samenleving veranderd hoeft te worden. Een voorbeeld daarvan is Diego Tatián, die veel schrijft over vriendschap, welwillendheid, voorzichtigheid en gemeenschap, en nauwelijks over concrete machtsverhoudingen. Hij lijkt daarmee juist wat hij een 'politiek van de passies' noemt, en die hij wil uitbreiden over de hele maatschappij, in een a-politieke betekenis te gebruiken, dat wil zeggen als een vrije ruimte in een vijandige politieke situatie. Dit is een illustratie van een lezing van Spinoza's *Ethica* die wordt doorgetrokken naar het politieke niveau, maar juist aan de intrinsieke samenhang van passies en politiek bij Spinoza voorbijgaat.

Na deze kritische opmerkingen geef ik weer welke van mijn belangrijkste bevindingen in deel I gedeeld en vooral ook ondersteund worden door een aantal van de besproken Argentijnse filosofen, en op grond waarvan ik hun interpretatie van Spinoza als een adequate lezing beschouw.

Spinoza is niet onverdeeld als een 'rationalist' te beschouwen. Het is opvallend en illustratief dat er in de Argentijnse receptie van Spinoza na 1980 heel weinig aandacht is voor deel II van de *Ethica* voor zover die een kenleer bevat. De rol van het lichaam wordt wel vaak genoemd, maar zelfs de in *Ethica* II door Spinoza besproken eenheid van lichaam en geest wordt nauwelijks gethematiseerd. Binnen de kenleer is er weinig aandacht voor de ratio, de tweede vorm van kennis. Ik heb onderscheid gemaakt tussen een kentheoretisch rationalisme en het geloof in

de macht van de rede in de praktijk ten opzichte van de passies en van handelen. Wat het laatste betreft is Spinoza in elk geval geen rationalist. Dat wordt door Kaminsky expliciet verwoord in zijn stelling dat Spinoza een *passionalist* is.

Gregorio Kaminsky's idee van Spinoza als *passionalist* is uitdagend. Het biedt volgens mij een adequaat alternatief voor de tweespalt tussen een rationalistische versus een mystieke, spirituele interpretatie. Dat zijn de twee interpretaties die in Nederland voor de Tweede Wereldoorlog bestonden en nog altijd kunnen worden onderscheiden. Het 'passionalisme' levert een derde interpretatie of lezing van Spinoza op naast deze twee klassieke, die beide in een bepaalde niet-spinozistische zin normatief zijn. Zowel de interpretatie van Spinoza als rationalist als die van Spinoza als mysticus kan leiden tot een niet-spinozistisch idee van 'de mens zoals hij zou moeten zijn' in plaats van de mens zoals hij is. Bij de derde interpretatie, de Argentijnse lezing van Spinoza als 'passionalist', dat wil zeggen de mens zoals hij is, is dit per definitie uitgesloten. Ze sluit aan bij dezelfde teksten van Spinoza waar ik mij in deel I op heb gebaseerd. Daaruit kwam naar voren dat wat mensen gemeenschappelijk hebben, omdat het hun wezen uitmaakt, niet de rede is, maar hun passionele aard. Het is onmogelijk dat mensen niet door aandoeningen worden bewogen, terwijl het heel goed mogelijk is dat ze niet door de rede worden geleid. De aandoeningen worden door Spinoza vergeleken met geometrische gegevens (cirkels en vlakken) of natuurverschijnselen (hagel, wind en storm). Het leven onder leiding van de rede is een luxe, een moeilijk te verwerven goed, een zeldzaamheid. De passionalistische lezing van Spinoza is realistisch, want haar kernbegrippen als *conatus*, macht en passies slaan op een feitelijk gegeven. Deze lezing is daarom radicaal en subversief, zoals Kaminsky stelt. Volgens zijn lezing, namelijk dat de affecten in plaats van rede, religie, normen of mystiek een fundamentele rol spelen in de maatschappij, was de affectenleer van Spinoza de ware reden voor de ban.

Dit standpunt wordt door veel van de besproken filosofen min of meer impliciet gedeeld. Volgens mij is het een adequate lezing van Spinoza. Het is volgens Spinoza onmogelijk dat mensen ooit *niet* door affecten aangedaan zullen worden. Het is daarentegen volgens hem juist wel mogelijk, en zelfs meestal het geval, dat mensen niet door de *rede* geleid worden. Er is dus sprake van een asymmetrie tussen affecten en rede, als het gaat om welke van beide primair, wezenlijk, effectief werkzaam en krachtig is. Als de mens redelijk is en inzicht heeft, zijn de trieste passies overbodig. Maar politiek heeft niet de zeldzame redelijke mens op het oog, maar de meeste mensen die vanuit passies, zowel trieste passies als blijdschapspassies, handelen. De rol van de blijdschapspassies wordt nauwelijks gethematiseerd, bijvoorbeeld bij Kaminsky, als hij over de 'politiek van de passies spreekt'. Hij doet wel een poging de intrinsieke samenhang tussen passies en politiek te verwoorden. Daarbij blijkt inderdaad dat hij uiteindelijk de 'beste politiek van de passies' situeert op het niveau van de 'gepassioneerde rede', ofwel de intuïtieve kennis.

Kaminsky heeft het expliciet over het tweewegen-model van Spinoza, dat ik beschouw als een van de belangrijkste manifestaties bij Spinoza van de intrinsieke relatie tussen passies en politiek. Kaminsky ziet dit model inderdaad, zoals ik in het voorgaande heb betoogd, vanuit Spinoza's tweedeling in de *Ethica* tussen passies versus rede. Het tweewegen-model hoort weliswaar bij het tweede niveau dat ik in deel I heb onderscheiden: het voortbestaan en de stabiliteit van de staat, maar dan in de variant - die ook in de *Ethica* aanwezig is - van de trieste passies versus blijdschapspassies. Dit tweede niveau is het niveau waar het merendeel van de publicaties over *passies en politiek* over blijken te gaan. Dat is niet vreemd, want ook Spinoza's *Politiek traktaat* gaat daar over. Het ontstaan van de staat ligt achter ons, en het doel van de staat ligt in het verschiet, al zal er ook in de bestaande staat aan gewerkt worden. Maar alleen aan de bestaande politieke verhoudingen is iets te doen. In de reël bestaande staat kan het leven zowel dragelijk zijn via de weg van verbeelding als via de weg van de rede, schrijft Kaminsky. Het klopt weer dat Spinoza dit in de *Ethica* laat zien, ook waar hij het over de grondslagen van de staat heeft.⁹⁴⁴ In hetzelfde deel IV van de *Ethica* zegt hij expliciet dat hoop en vrees op zichzelf

⁹⁴⁴ *Ethica* IV, st. 37, opm. I.

beschouwd niet goed zijn, omdat ook hoop niet zonder droefheid bestaat.⁹⁴⁵ Maar in de politieke filosofie houdt Spinoza er vooral rekening mee dat zelfs de meest wenselijke en meest menselijke staatsvorm, de democratie, nog altijd wordt meebepaald door de passies. Het begrijpen in plaats van het bespotten of verfoeien van het affectieve leven en de mechanismen daarvan, staat in de *Ethica* in het kader van de macht van het verstand of de menselijke vrijheid, zoals blijkt uit het laatste gedeelte van deel IV, en uit deel V. Maar meteen in het begin van het *Politiek traktaat* staat dezelfde uitspraak over het begrijpen in plaats van bespotten of verfoeien van het affectieve leven en de mechanismen daarvan in het kader van een politiek, dat wil zeggen van het gebruik maken van de passies. Politiek kan, anders dan het 'iets alleen maar weten', gewicht in de schaal leggen en zo de passies beteugelen, juist omdat ze een imaginaire affectieve kracht is. Maar politici kunnen wel effectiever ingrijpen naarmate ze meer begrijpen. Dat is de complexe politiek van de complexe passies. Ze werkt efficiënter naarmate ze meer rekening houdt met de passionele kracht in mensen zelf. In de *Ethica* schrijft Spinoza dat 'een aandoening alleen kan worden bedwongen of opgeheven door een andere, tegengesteld aan en sterker dan die welke moet worden bedwongen'.⁹⁴⁶ Dat leidt ertoe dat ook de rede, ofwel 'De ware kennis van goed en kwaad, als waarheid beschouwd, geen enkele aandoening kan temperen, doch zij kan dit alleen, voor zover zijzelf als aandoening wordt beschouwd'.⁹⁴⁷ Dat laatste is wat Kaminsky voor ogen heeft als hij schrijft over de politiek van de passies. 'De beste politiek van de passies is dus die van de gepassioneerde rede, die naar een samengaan van zeer veel individuen streeft en het bereikt in een superieur individu, dat net zo ingebakken is in de aard van de mens als zijn eigen verstand'.⁹⁴⁸ Hij gaat daar voorbij aan niet de 'beste', maar wel realistische, politiek van de passies die Spinoza in het *Politiek traktaat* op het oog heeft. Mogelijk plaatst hij zich daarmee bij degenen over wie Spinoza schrijft dat zij '...hebben uitgedacht wat men als een hersenschim zou kunnen beschouwen, of wat in Utopia of in die dichterlijke gouden eeuw zou kunnen worden uitgevoerd, waar het allerminst noodzakelijk zou zijn'.⁹⁴⁹

Het meest karakteristieke en gemeenschappelijke aspect van de tweede generatie, dat als een Argentijns spinozisme beschouwd kan worden, is volgens mij een 'politiek van de bevrijding'. Deze ligt in het verlengde van de bevrijdingstheologie en de bevrijdingsfilosofie die ik in deel II heb besproken. Spinoza's *TTP* kan als een manifest van een filosofie en een politiek van de bevrijding worden gelezen. In Latijns-Amerika zijn niet de calvinistische predikanten, maar de politieke machthebbers en het machtsinstituut van de katholieke kerk de tegenstanders. Een aardig voorbeeld hiervan is de al genoemde 'kleine Argentijnse *TTP*' van Lisandro de la Torre, die in deel II meer uitvoerig is besproken. De thema's vrijheid van spreken en schrijven, vriendschap, veiligheid, solidariteit, de macht van de menigte, het blootleggen van de mechanismes van politieke onderdrukking en de vaak geciteerde uitspraak van Spinoza dat 'mensen strijden voor hun slavernij, als ware het hun vrijheid' zijn significant vaak aanwezig in de Argentijnse teksten over Spinoza. Evenals in de theologie en in de filosofie van de bevrijding is er sprake van een kritiek op onderdrukking. Ik heb eerder geschreven dat de Franse Spinozainterpretatie meer politiek is dan passie en de Argentijnse meer passie dan politiek. De aandacht voor de passies en de passionalistische interpretatie van Spinoza leidt echter wel tot een politieke praktijk, namelijk een politiek van de bevrijding. Een aantal van de besproken Argentijnse filosofen benadrukt de mogelijkheid van een transformatie van de trieste passies in duurzame gemoedsrust en blijdschap en de rol van de politiek in die transformatie. Dit is een emancipatoire gedachte, waarvan het echter opnieuw de vraag is of ze te verenigen is met en af te leiden is uit Spinoza's realistische politieke filosofie. Het betekent immers weer dat deze filosofen uitgaan van Spinoza's filosofie in de *Ethica* en bepaalde ideeën daaruit op het oog hebben die niet voorkomen in Spinoza's politieke

⁹⁴⁵ *Ethica* IV, st. 47.

⁹⁴⁶ *Ethica* IV, st. 7.

⁹⁴⁷ *Ethica* IV, st. 14.

⁹⁴⁸ Kaminsky (1998), p. 173; Tatián (2004), p. 174.

⁹⁴⁹ *TP* (1985), I, art.1.

filosofie, terwijl zij het tegelijk wel over politiek hebben. Het is voor mij zeer de vraag geworden hoeveel van de Argentijnse filosofen en psychoanalytici die over Spinoza, passies en politiek schrijven, het *Politiek traktaat* hebben bestudeerd.

4.2. In hoeverre levert de Argentijnse receptie van Spinoza na 1980 bij aan een adequater en meer volledig begrip van Spinoza's filosofie van de passies in samenhang met zijn politieke filosofie?

De bijdrage van de Argentijnse receptie van Spinoza na 1980 aan het adequater begrijpen van Spinoza's filosofie betreft op de eerste plaats een gedeeltelijk alternatieve lezing van Spinoza. De belangrijkste kenmerken daarvan zijn de boven al besproken lezing van Spinoza als een *passionalist* in plaats van een rationalist enerzijds of een mysticus anderzijds. Maar deze lezing van Spinoza wordt, zoals ik in 4.1 heb betoogd, niet consequent vol gehouden als het om de politieke filosofie gaat. Deze lezing van Spinoza, die ik als adequaat beschouw, heeft het mij echter mogelijk gemaakt om een stap verder te zetten en om beter te begrijpen hoe intrinsiek passies en politiek bij Spinoza samenhangen.

Ook mijn idee dat een belangrijk deel van Spinoza's filosofie is op te vatten als een motivatietheorie door hen is bevestigd. Maar uiteindelijk bleek - en daarin wijken zij af van Spinoza - de motivatietheorie in de *Ethica* een andere te zijn dan die in de politieke filosofie. Maar in beide spelen de passies een centrale rol. Het is omdat in de politieke filosofie *alleen* de passies nog een rol spelen in het motiveren van mensen - zowel onderdanen als regeerders - dat Spinoza met recht een 'passionalist' genoemd kan worden. De samenhang tussen passies en politiek is nog intrinsieker dan ik aanvankelijk dacht en ook intrinsieker dan ze door de Argentijnse filosofen wordt beschreven.

Het knelpunt voor de politiek waar de *Ethica* mee eindigt, het feit dat wijsheid zeldzaam is en onwetendheid en verbeelding wijd verbreid zijn, wordt het uitgangspunt voor Spinoza in de *TP*. Hij laat daarbij echter, zoals expliciet in het begin van de *TP* staat, de weg van de rede buiten beschouwing. In de *Ethica* onderscheidt Spinoza twee motivaties voor het handelen, die ik in deel I de externe en de interne heb genoemd: "Tot alle daden, waartoe wij door een aandoening, die lijdning is, worden gedreven, kunnen wij ook zonder deze door de rede worden genoopt."⁹⁵⁰ Dit wil niet zeggen dat het ook altijd voor iedereen mogelijk is vanuit de rede te handelen.

In de politieke filosofie neemt het tweewegen-model de vorm aan van motivatie door een blijdschapsaffect ofwel door een droefheidsaffect. De ene weg, die van onder leiding van de rede leven, zoals Spinoza die schetst in *Ethica* IV vanaf stelling 65 is geen realistisch uitgangspunt voor de politiek. De *Ethica* liep uit op een laatste stelling waarin de zeldzaamheid en de steilheid van deze weg werd geconcludeerd. Het tweewegen-model speelt zich in de realistische politiek af binnen het domein van de passies. Passies en politiek zijn intrinsiek met elkaar verbonden, rede en politiek niet. Het in deel I al genoemde koppelingsbeginsel in de politiek is precies deze variant van het tweewegen-model. Het is ook een tweeledig motiveringsmechanisme, maar dan een waarvan de twee wegen gevormd worden door twee manieren waarop de passies motiverend kunnen werken. In de *Ethica* heeft Spinoza deze twee wegen al aangegeven in het onderscheid dat hij maakt tussen blijdschapspassies en droefheidspassies. Ze werden beide voor zover ze passies (*passiones*) zijn, dat wil zeggen veroorzaakt door inadequate voorstellingen, samen tegenover de actieve affecten (*actiones*) gesteld, welke het effect zijn van de adequate voorstellingen.⁹⁵¹ In de politieke filosofie komt het accent te liggen op het onderscheid tussen een politiek belangrijke blijde passie (hoop) en een politiek belangrijke trieste passie (angst). Het koppelingsbeginsel betreft niet de koppeling van de rede aan het algemeen belang, want dat zou, zoals al gezegd een tautologie zijn. Het gaat om de koppeling van een passie (die zowel een blijdschaps- als een droefheidspassie kan zijn) aan het handelen in het algemeen belang. Het koppelingsbeginsel maakt het mogelijk om wel voordeel te halen uit de *imaginatio* en uit de passies. In de politieke

⁹⁵⁰ *Ethica* IV, st. 59.

⁹⁵¹ *Ethica*, III, st. 58 en 59.

filosofie wordt het ingeschatte, imaginaire, niet adequaat begrepen eigenbelang dat verbonden is met blijdschapspassies gekoppeld aan het algemeen belang.

Het is niet omdat Spinoza in zijn werk een ontwikkeling heeft doorgemaakt dat hij pas in het *Politiek traktaat* zo expliciet het koppelingsbeginsel benoemt. Het heeft meer te maken met de aard en de bedoeling van het werk dat hij schrijft. Ook in de *Ethica* had Spinoza al een idee hoe dit beginsel op grotere schaal in de staat kan worden toegepast, namelijk door een soevereine macht. Maar in de *TP* wordt dit idee concreet uitgewerkt en expliciet beschreven: ‘... de Staat moet noodzakelijkerwijs zo worden ingericht dat allen, zowel zij die regeren als zij die geregeerd worden, of ze het willen of niet, toch dat doen wat in het algemeen belang is, dat wil zeggen dat allen hetzij spontaan hetzij met geweld hetzij uit noodzaak gedwongen zijn om overeenkomstig de voorschriften van de rede te leven. Dat geschiedt indien de staatszaken zo geregeld worden, dat er niets van datgene wat het algemeen welzijn betreft in absolute zin toevertrouwd wordt aan de trouw van een enkeling. [...] En het is voorwaar een dwaasheid om van een ander te eisen wat niemand van zichzelf kan vragen, namelijk dat hij liever voor een ander dan voor zichzelf waakt...’.⁹⁵² De passies vormen nu ook een cohesiefactor - in de *Ethica* schreef Spinoza nog dat ze mensen verdelen - en ze zijn nu even constitutief als de rede, mits er een effectief appèl op wordt gedaan, dat wil zeggen dat er wordt ingespeeld op wat als eigenbelang wordt gezien.

Ook in de *TTP* had Spinoza al een formulering gegeven van dit beginsel, wanneer hij over de macht van de staat schrijft: ‘...waardoor hij kan bewerken dat de mensen aan zijn geboden gehoorzamen’. ‘Niet immers de grond van het gehoorzamen, maar het gehoorzamen zelf maakt de onderdaan [...] door welk ander affect dan ook gedreven - hij neemt toch zijn besluit uit eigen beweging en handelt niettemin op grond van de macht van de hoogste overheid. Men moet dus niet uit het feit dat een mens uit eigen initiatief iets doet, dadelijk besluiten dat hij dit krachtens zijn eigen recht en niet krachtens het recht van de staat doet...gehoorzaamheid is niet zozeer een kwestie van uiterlijk handelen als wel van innerlijk handelen, van gezindheid.’⁹⁵³

Feitelijk is er volgens Spinoza door individuen nooit macht overgedragen. Hij stelt expliciet dat dit niet eens mogelijk is. Daarom is het juist zo belangrijk voor een staat om mensen gemotiveerd te krijgen en te houden zodat zij afzien van het gebruikmaken van hun eigen machtsmiddelen tegen andere burgers en de staat. Want elke overeenkomst, inclusief die welke men een ‘sociaal contract’ kan noemen, zegt Spinoza, blijft alleen bestaan zolang alle partijen er voordeel in zien. Als dat voordeel niet zonder meer duidelijk is, kan de ene partij door sancties op het verbreken van het contract of op het overtreden van een wet, toch gedaan weten te krijgen dat mensen er zich aan houden. Door de goed gekozen sancties maakt die ene partij het voor de andere meer aantrekkelijk om zich aan de belofte te houden en deze niet te verbreken. Hier komt het tweewegen-model (sancties versus aantrekkelijk maken) duidelijk naar voren vanuit het perspectief van de staat, dus zonder er de rede in te betrekken. Het motief om zich aan de wet te houden is voor de meerderheid van de mensen angst voor straf ofwel hoop op beloning.⁹⁵⁴ Maar het motief van het handelen doet er in de praktijk van de politiek minder toe dan het effect van het handelen.

Vanwege de stabiliteit van de staat en de veiligheid die voorwaardelijk zijn voor de vrijheid van angst en het geluk van zoveel mogelijk mensen, stelde Spinoza in het *Politiek traktaat* het koppelingsbeginsel voor, voor alle drie mogelijke regeringsvormen. Hij kijkt er nu ook naar vanuit het perspectief van de regeerders en minder vanuit het perspectief van de onderdanen. Omdat ook degenen die beslissingen voor anderen nemen en degenen die regeren nooit vrij zullen zijn van passies, moeten de wetten en instellingen zodanig zijn dat zij toch in het algemeen belang zullen handelen. Men kan daarbij niet uitgaan van hun goede wil en bedoelingen, dus zal het inspelen op hun eigenbelang de enige effectieve manier zijn om dat met zekerheid te

⁹⁵² *TP* (1985), VI, art. 3.

⁹⁵³ *TTP*, p. 367.

⁹⁵⁴ *Ethica*. IV en *TTP*, hfdst. XVII, p. 367.

bereiken. Tot in details beschrijft Spinoza hoe een bepaalde maatregel er uit moet zien die eigenbelang koppelt aan algemeen belang.

Het is Wim Klever, die als eerste in verschillende publicaties op een heldere en overtuigende manier heeft betoogd dat een niet egoïstisch en niet kortzichtig eigenbelang een centrale rol speelt in Spinoza's mensbeeld. Een politieke theorie en de politieke praktijk moeten altijd daarop gefundeerd zijn. De rede heeft daarin geen doorslaggevende rol. Een niet egoïstisch en niet kortzichtig eigenbelang is nog niet hetzelfde als een adequaat begrepen eigenbelang. Het eerste is wel een minimale eis, omdat het anders niet het gewenste effect kan hebben. Altruïsme en naar de langere termijn kijken kunnen ook gebaseerd zijn op godsdienstige en morele overtuigingen. De *imaginatio* en de passies bewerkstelligen zo wat de rede niet vermag, hoewel het lijkt dat de rede het gebiedt. Het is als de 'list van de rede' waar Hegel over schrijft. Deze bereikt haar doel, een vreedzame samenleving, via de omweg van de passies.⁹⁵⁵ Het filosofische en sociaalpsychologische inzicht dat mensen noodzakelijk proberen te realiseren wat zij als hun eigen belang *zien*, maakt dit 'koppelingsbeginsel' mogelijk.⁹⁵⁶

De *conatus* is het verklarende principe van alle menselijke verhoudingen, zowel individueel als sociaal. Dat betekent niet dat ze altijd tot handelen vanuit zichtbaar eigenbelang leidt, en daarom in negatieve zin 'egoïstisch' wordt genoemd. Integendeel, ze verklaart juist ook het handelen in overeenstemming met het algemeen belang, het gehoorzamen en het zich voegen, wat soms als 'altruïstisch' wordt bestempeld. De Dijn heeft het over de *conatus* als ontologische mogelijkheidsvoorwaarde voor het streven naar het goede.⁹⁵⁷ Het 'ontologisch eigenbelang' kent diverse manifestaties, die zowel de vorm van het alledaagse egoïsme als van het alledaagse altruïsme kunnen aannemen. Spinoza stelt dat mensen zullen nastreven wat zij, om wat voor reden ook, als het goede *zien*, en dat zij in feite datgene wat zij begeren het goede *noemen*.⁹⁵⁸ Het eigen belang kan in heel verschillende zaken gezien worden. Het is evenzeer mogelijk dat iemand een overvloed van geld als het beste voor zichzelf ziet als het prettig samenzijn met anderen.

Klever noemt het koppelingsprincipe een politiek mechanisme dat Spinoza blootlegt, dankzij zijn sociaal-psychologisch inzicht in het functioneren van mensen in hun onderlinge, vooral politieke relaties. Het is de rode draad in Spinoza's *TP*, dat men bij alle manieren van politiek bedrijven 'vooral rekening moet houden met de menselijke gemoedsaandoeningen en het erop moet aanleggen dat men de zaken zo regelt dat de deelnemers aan het politieke spel hoe dan ook recht en wet boven persoonlijke belangen laten prevaleren.'⁹⁵⁹ De meest duidelijke formulering van Spinoza zelf van het 'koppelingsbeginsel' is waarschijnlijk deze: 'Maar aangezien aan den anderen kant niemand (zoals wij zeiden in par. 4 van Hst. VII) eens [= iemands] anders belang (*causam*) behartigt dan wanneer hij daardoor tevens zijn eigen belang meent te dienen, is men verplicht de zaken aldus in te richten dat de Staatsdienaren, aan wie de zorg voor het Gemeenbest is opgedragen, niet beter voor zich zelven kunnen zorgen dan door te waken voor het algemeen welzijn.'⁹⁶⁰ Klever vermoedt dat Spinoza deze idee ontleende aan een werk van Johan de la Court dat hij in zijn bezit had.⁹⁶¹ Die schrijft letterlijk in zijn *Consideratien van staat ofte polityke weegschaal* 'dat het de beste Regeering is, daar het wel en quaalik vaaren der Regeerders geschaakeld is aan het wel en quaalik vaaren der Onderdanen'. De gebroeders Johan en Pieter de

⁹⁵⁵ Idem, p. 81.

⁹⁵⁶ Wim Klever, 'Het koppelingsbeginsel in Spinoza's politicologie', *Acta Politica* (1988), 359-379. Eerder al geformuleerd in zijn bijdrage 'Power: Conditional and Unconditional' in: *Spinoza's political and theological Thought* (1984), p. 100.

⁹⁵⁷ Herman De Dijn, *Spinoza, de doornen en de roos*, Kapellen, Kampen: Pelckmans, Klement, 2009, p. 91.

⁹⁵⁸ *Ethica* III, st. 39, opm.

⁹⁵⁹ Klever (1988), p. 366.

⁹⁶⁰ *TP* (1901) cap. Hfdst. VIII, par. 24.

⁹⁶¹ J. (Johan) v. Hove of J. De la Court, *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-schaal*, Amsterdam: J. Volckerts Zinbreker, 1661.

la Court waren ‘wijze koopmannen’, al was de al in 1660 gestorven Johan meer de wijze en zijn broer Pieter die zijn werk postuum heeft uitgegeven, meer de koopman.

De menselijke passies maken niet alleen een politiek noodzakelijk, zoals ik in deel I heb beschreven. Een goede politiek in het kader van het behoud en het doel van de staat betekent voor Spinoza ook het goed gebruik weten te maken van de passies, omdat ze niet te voorkomen zijn. Het koppelingsbeginsel, dat wil zeggen op basis van het ontologisch uitgangspunt van een intrinsieke verbinding tussen individueel eigenbelang en algemeen belang, in de politiek een feitelijke verbinding tot stand brengen tussen wat als individueel eigenbelang wordt gezien en het algemeen belang, is niet expliciet beschreven door de Argentijnse Spinoza onderzoekers die ik heb besproken. Toch komt wat zij schrijven soms dicht in de buurt. Maar er blijft een ambiguïteit in hun lezing van Spinoza, die zowel doorwerkt in hun uitwerking van het thema passies en politiek als in wat ze niet uitwerken als het om passies en politiek gaat. Naast het duidelijke uitgangspunt van een naturalistisch, passioneel mensbeeld waarin het verlangen en het pogen zich door te zetten centraal staat, hebben zij kritiek op een individualistisch, liberalistisch of kapitalistisch mensbeeld. Zij geven blijk van een geloof in solidariteit en gemeenschap, maar zonder idealistisch altruïsme. Met betrekking tot de rol van de staat lijken zij meer de kant te kiezen van de *Ethica*, zoals ik heb laten zien. Ze benadrukken de individuele weg die daarin wordt geschetst naar vriendschap en zelfs naar een gemeenschap van mensen die onder leiding van de rede leven. Zij trekken dit idee enerzijds door naar de politieke gemeenschap. Het is dan ook niet vreemd dat in hun werk de *multitudo* uit het *Politiek traktaat* vaak wordt aangehaald. De staat moet volgens hen zodanig worden ingericht als Spinoza in de *TP* laat zien, namelijk dat de macht van de menigte kan resulteren in een solidair volk dat ‘als het ware door één geest’ wordt geleid. Anderzijds wordt met name door Tatián de vriendschap juist gezien als een mogelijkheid om in beperkte kring te ontsnappen aan een politiek vijandige omgeving. Ook bij Carpintero en Benasayag zijn kleine netwerken van solidariteit het spinozistische alternatief voor de door hen ontmaskerde individualistische mens. Ze hebben daarbij misschien meer een filosofie en een politiek van de bevrijding op het oog dan *passies en politiek*. Volgens Spinoza is de mens het meest nuttig voor de mens. De angst voor het alleen zijn is groter dan de angst voor de ander. Het doel van de staat is bevrijding van angst. Spinoza’s filosofie inzetten voor een politiek van bevrijding is misschien toch bij uitstek een Argentijnse aangelegenheid.

Literatuurlijst

- AA (2004) *Jacques Lacan y los filósofos*, Buenos Aires: Uitgave van de Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (1979), *Les premiers psychanalystes*, Minutes de la Société psychanalytique de Vienne. dl. IV 1912-1918, Parijs: Gallimard.
- Abdo Ferez, Cecilia(2002), 'Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.) (2002). Pp. 71-80.
- en Amílcar Salas (2003), '¿De qué hablamos cuándo hablamos de decisión?'. In: Marcelo Matellanes (red.), *Del maltrato social. Conceptos son afectos*, Buenos Aires: Cooperativas. Pp. 221-252
- (2007), *Die Produktivität der Macht; Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*, Berlin: Logos.
- Abraham, Tomás (2002), *La Guerra del Amor*, Buenos Aires: Planeta.
- (2006), *La Guerra del Amor*, Madrid: Dilema.
- (2006), 'El rojo y el gris'. In: Horacio González e.a., *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, Buenos Aires: Colihue. Pp. 207-214.
- Allendesalazar Olosa, Mercedes (1988), *Spinoza; Filosofía, pasiones y política*, Madrid: Alianza.
- Altkirch, Ernst (1913), *Spinoza im Porträt*, Jena: Eugen Diederichs.
- Arbiser, Samuel (2003), 'Psicoanálisis en Argentina'. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* 97(2003), 159-181.
- Aricó, José (1980), *Marx y América Latina*, México: Alianza.
- Assoun, Paul-Laurent (1995), *Het freudisme*, Amsterdam: Boom.
- Astrada, Carlos (1942), *El juego metafísico*, Buenos Aires: El Ateneo.
- Astrada, Carlos (1949), 'El existencialismo, filosofía de nuestra época', *Actas del Primer Congreso de Filosofía*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Austin, John(1962), *How to do things with words*, Oxford: Clarendon.
- Bahr, Fernando (red.) (2003), Pierre Bayle, Diccionario Histórico y Crítico; Primera antología, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- (2004), 'Feijoo y la historia crítica; O como aprovechar y corregir a Pierre Bayle', *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales* (Buenos Aires), 1.
- (2005), 'Bayle, Feijoo, la Ilustración y el mundo hispánico'. In: Fernando Bahr e.a. (red.), *El libro en el protopaís (1536-1810)*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- (2005), '“Spinoza” en el Dictionnaire de Pierre Bayle'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 41-51.
- (2005), 'Spinoza; el miedo, la esperanza y la vida política', *Magister. Revista miscelánea de investigación de la Universidad de Oviedo* (Oviedo) (2005), 21, 43-56.
- (2008), 'Sobre el otro Tratado de los tres impostores'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 53-67.
- Balibar, Etienne (1985), *Spinoza et la politique*, Paris: PUF.
- (1998), *Spinoza and politics*, London, New York: Verso.
- (2009), *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Brujas.
- Balzi, Carlos (2002), 'La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia; Ensayos sobre Spinoza*, Córdoba: Universidad de Córdoba, Cuadernos de Nombres. Pp. 41-50.

- (2005), 'Conocimiento, naturaleza y política, entre Hobbes y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 129-138.
- (2007), 'La soledad de la Razón'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 315-325.
- (2008), 'Variaciones sobre el ateo virtuoso'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 397-406.
- (2008), *Humanismo, ciencia, política; El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades. Dissertatie.
- Ben Plotkin, Mariano (1996), 'Freud en la Universidad de Buenos Aires; La primera etapa hasta la creación de la carrera de Psicología'. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina* 7(1996), 1.
- (2003), *Freud en las pampas*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Benasayag, Miguel (1993), 'Elementos para un pensamiento "actual" de la discriminación'. *Topía* 9(1993).
- (1998), *Le mythe de l'individu*, Paris: La Découverte.
- en Sztulwark, Diego (2000), *Du contre-pouvoir; De la subjectivité contestataire à la construction de contre-pouvoirs*, Paris, La Découverte.
- en Sztulwark, Diego (2000), *Política y Situación: De la Potencia al Contrapoder*, Buenos Aires: De mano en mano, 2000.
- (2002), 'Verzet is niet enkel een kwestie van strijd'. Vertaling van het voorwoord uit *Du contre-pouvoir* van Miguel Benasayag en Diego Sztulwark (La Découverte/Poche, Paris, 2002) door Johny Lenaerts, te lezen op: http://www.yabasta.be/_Miguel-Benasayag
- (2002), interview in : *Le passant Ordinaire*, (2002), nr. 39.
- en Florence Aubenas (2002), *Résister, c'est créer*, Paris: La Découverte.
- en Florence Aubenas (2003), *Verzet als scheppende kracht*, Gent: Academia Press, 2003. Het eerste hoofdstuk is te lezen op: <http://www.yabasta.be/Hoofdstuk-1-van-Verzet-als>
- en Gérard Schmit, (2003), *Les passions tristes; Souffrance psychique et crise sociale*, vert. uit het Spaans, Paris: La Découverte.
- (2004), *La fragilité*, Paris: La Découverte.
- (2005), 'Pourquoi je rejoins TC'. *Journal Témoignage chrétien*, nr. 3154, 28 april 2005.
- en Angélique del Rey (2006), *Connaître est agir; Paysages et situations*, Paris: La Découverte.
- (2008), *La Chasse aux enfants. L'effet miroir de l'expulsion des Sans Papiers*. Parijs: La Découverte.
- Benjamin, Walter (1990), *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus.
- Burger, Dionys jr. (1845), *Het opklimmende deel der wijsbegeerte volgens K.C.F. Krause; voor Nederlanders bewerkt door Dr. D. Burger*, Rotterdam: H.W. van Harderwijk.
- Belaúnde, Victor Andres (1941), 'La filosofía de Espinosa'. *Mercurio Peruano, Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras* (Lima) 22.
- Bernard, Walter (1946), 'Freud und Spinoza'. *Psychiatry, Journal of the biology and pathology of interpersonal relations* 9(1946), 2, 99-108.
- Bodei, Remo (1991), *Geometria della passione*, Milano: Feltrinelli.
- Borges, Jorge Luis (1993), *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Buenos Aires: Agalma.
- Boron, Atilio A. (2000), *La filosofía política moderna; De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Bourdieu, Pierre (1993), *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa.
- Bove, Laurent (1996), *Strategie du conatus; Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.
- Carpintero, Enrique (1999), *Registros de los negativos; El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Buenos Aires: Topía.
- (2000), 'En el actual capitalismo las pasiones son tratados con Prozac'. *Topía* (Buenos Aires) X (2000), 30, 3-4.
- (2001), 'El giro del psicoanálisis'. *Topía en la Clínica* (Buenos Aires) IV (2001), 5, 2-4.
- (2002), 'El cacerolazo, según Baruch de Spinoza'. *Página/12*, 21 februari 2002.

- (2003), *La alegría de lo Necesario; Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía.
- en Alejandro Vainer (2004), *Las huellas de la Memoria; Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70*, dl. I (1957-1969), Buenos Aires: Topía.
- en Alejandro Vainer (2005), *Las huellas de la Memoria; Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70*, dl. II (1970-1983), Buenos Aires: Topía.
- (2006), 'Recordar a Freud para pensar la necesidad de'el giro del psicoanálisis'. *Topía* (Buenos Aires) XVI (2006), 47, 2-4.
- (2006), 'La identidad de la alegría de lo necesario'. *Topía* (Buenos Aires) XVI(2006), 46, 2-4.
- (2006), 'La tristeza del dios-prótesis'. *Topía* (Buenos Aires) XVI(2006-07), 48, 2-4.
- (2007), *La alegría de lo Necesario; Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía, 2e verbeterde en uitgebreide druk.
- (2007), 'El psicoanálisis es un plural. (Respuesta a El libro negro del psicoanálisis)'. *Topía* (Buenos Aires) XVI(2007), 50, 2-4.
- (2007), 'Spinoza y Freud: 'compañeros de incredulidad'. *Topía* (Buenos Aires) XVII (2007-08), 51, 2-4.
- Carvajal, Julián en María de la Cámara (red.) (2008), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Castel, Robert (2004), *Las trampas de la exclusión; Trabajo y utilidad social*, Buenos Aires: Topía.
- Chauí, Marilena (1995), *Esposito, uma filosofia da liberdade*, São Paulo: Moderna.
- (1999), *A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*, São Paulo: Companhia das Letras.
- (2000), 'Spinoza: poder y libertad'. In: Atilio Boron (red.), *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, Buenos Aires: Eudeba. Pp. 111-141.
- (2004), *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla.
- Cherniavsky, Axel (2005), 'Vieja, muy vieja mercadería; Spinoza y Bergson'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 109-119.
- (2006), 'Del aburrimiento divino; La experiencia de la eternidad en la Ética de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 155-162.
- (2007), 'Spinoza y yo; Funciones de la primera persona del singular en la Ética'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 247-257.
- (2007), 'La risa como práctica formativa vitalista; La función y el valor de la risa en Spinoza, Nietzsche, Bergson y Deleuze'. In: *Configuraciones formativas II*. México: Universidad de Guanajuato, 2007. Pp. 61-83.
- (tekst) en Enrique Alcatena (tekening) (2007), *Spinoza para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2007.
- (2008), 'El amor intelectual por las piedras; Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas. Pp. 127-142.
- (2009), 'El doble filo del paralelismo; Rastros de Spinoza en la teoría deleuziana del concepto'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*. Córdoba: Brujas. Pp. 125-135.
- Citton, Yves en Frédéric Lordon (red) (2008), *Spinoza et les sciences sociales; De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris: Éd. Amsterdam.
- Clarendon, Lord (1674), *A brief View and Survey of the dangerous and pernicious Errors to the Church and the state in Mr. Hobbes' Book entitled Leviathan*, London.
- Clarke, Samuel (1706), *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in answer to Mr. Hobbs and Spinoza and Their followers. Where the Notion of Liberty is Stated, and the Possibility and certainty of it Proved, in Opposition to Necessity and Fate*, 2e ed., London: James Knapton.
- Cohan, Oscar (1940), vert. van Carl Gebhardt, *Spinoza*, Buenos Aires: Losada. Herdruk 1977 en 2008.

- (1944), vert. van Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires: Bajel.
- (1944), vert. van 'Spinoza' van Carl Gebhardt, Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento en Epistolario*. In: Baruj Spinoza, *Obras completas*, 5 dln. I-V, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1970.
- (1950), vert. van Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina. Herdruk Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Cohen, Diana (1996), 'Matemática y biología en la Etica de Spinoza'. In: Guillermo Luis Porrini (red.), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Buenos Aires: Rosarioproject. Pp. 50-60.
- (1999), 'La mirada del gusano y el ojo de Dios; Consideracion acerca de los principios de individuacion y de continuidad temporal en Spinoza'. In: Laura Benítez en José Antonio Robles (red.), *Materia, espacio y tiempo; de la filosofía natural a la física*, México: UNAM. Pp. 81-94.
- (2000), 'El suicidio ¿condena o defensa?; Argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria'. *Agora; Papeles de Filosofía* 19(2000), 2, 107-126.
- (2001), 'La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problematica'. *Dianoia*, (UNAM/FCE, México) 49(2001), 41-64.
- (2003), *El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2004), *Temas de bioética para inquietos morales*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2005), 'Identidad personal e intersubjetividad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 63-75.
- (2006), 'Cuerpo e identidad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 205-213.
- (2007), *Por mano propia; Estudios sobre las prácticas suicidas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- (2007), *Inteligencia Ética para la vida cotidiana*, Buenos Aires: Sudamericana.
- (2007), 'Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid: Trotta. Pp. 133-147.
- (2007), 'El filósofo que inspiró a Freud y anticipó las neurociencias'. *La Nación*, bijlage Revista Literaria Azularte, 28 oktober 2007.
- (2008), *Qué piensan los que no piensan como yo? 10 controversias éticas*, Buenos Aires: Debate.
- (2008), 'La identidad personal; Del cuerpo propio a la ética'. In: Julián Carvajal en María de la Cámara (red.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha. Pp. 187-205.
- (2008), 'Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 295-302.
- Costa, Margarita (1980), 'Un enfoque critico de la metafisica de Spinoza'. *Revista de la Universidad* (La Plata, Argentinie), 26(1980), 175-181.
- Couchoud, Paul Louis (1910), *Benoit de Spinoza*, Parijs: Félix Alcan.
- Cristofolini, Paolo (1987), 'Immaginazione, gioia e socialità'. In: idem, *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli: Morano.
- Dagfal, Alejandro (2008), 'A cincuenta años de la creación de la carrera de psicología de la Universidad de Buenos Aires.' In: Adela Leibovich de Duarte (red.), *Ayer y hoy; 50 años de enseñanza de la psicología*, Buenos Aires: Eudebia.
- (2009), 'Raros psicólogos Argentinos'. *Página/12*, 6 augustus 2009.
- (2009), *Entre París y Buenos Aires; La invención del psicólogo (1942- 1966)*, Met een voorw. van Elisabeth Roudinesco, Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit.

- (1980-1981), *Séminaire 'Sur Spinoza'*, Université de Vincennes, 1980-1981 (teksten: www.imaginet.fr/deleuze).
- (1981), *Philosophie pratique*, Paris: Minuit.
- (1989) 'Lucrecio y el simulacro'. In: idem, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós. Pp. 267-280.
- (2001), *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets.
- Dijn, Herman De (2009), *Spinoza, de doornen en de roos*, Kapellen, Kampen: Pelckmans, Klement, 2009.
- Dominguez, 'Atilano (1985), 'The forgotten book; León Dujovne, Spinoza, su vida, su poca, su obra, su influencia, 1941-1945'. *Studia Spinozana* 1(1985), 462-469.
- (red.) (1992), *La Ética de Spinoza; Fundamentos y significado*, Actas del Congreso Internacional, Almagro, 24-26 oktober 1990, Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- (2002), Bibliografía en Español sobre Spinoza. In: *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nr. 12, Ciudad Real.
- Doney, Willis (1975), 'Spinoza on philosophical skepticism'. In: Maurice Mandelbaum en Eugene Freeman (red.), *Spinoza; Essays in interpretation*, Illinois: LaSalle. Pp. 139-159.
- Dujovne, León (1930), *La obra filosófica de José Ingenieros*, Buenos Aires: Aniceto Lopez.
- (1941-1945), *Spinoza*. Su vida - Su época - Su obra - Su influencia. I (1941) - IV (1945), Buenos Aires: Instituto de filosofía, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires.
- (1969), *Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial.
- (1980), *El judaísmo como cultura*, Buenos Aires: Nueva Presencia.
- (1993), *Guía de los perplejos*, México: Cien del mundo.
- (1995), 'Santayana, Spinoza y los judíos'. *Davar* (1995), 67-72.
- Dussel, Enrique (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Guadalupe.
- (1977) *Filosofía de la liberación*, México: Edicol.
- (1988) 'Was America Discovered or Invaded?'. *Concilium*(Nijmegen) (1988), 220, 126-134.
- (2003), 'Philosophy in Latin America in the twentieth century: Problems and currents'. In: Eduardo Mendieta (red.), *Latin American philosophy; Currents, issues, debates*, Indianapolis: Indiana University Press.
- (2007), *Política de la liberación; Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- (2009), *Política de la liberación: Arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- Ekkart, Rudi (1999), *Spinoza in beeld; Het onbekende gezicht/Spinoza in portrait; The unknown face*, Voorschoten: Vereniging Het Spinozahuis.
- Emmanuel, Isaac S. (1957), *Precious stones of the jews of Curaçao; Curaçao jewry 1656-1957*, New York: Bloch Publishing Company.
- Espinoza, Enrique (1941), 'Trotsky'. *Babel* (Chili), 2(1941), 230.
- (1971), *Heine, el ángel y el león*. Buenos Aires: Babel.
- (1976), 'Spinoza en Heine' In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo judío de Buenos Aires. Pp. 83- 86.
- (1978), *Spinoza, águila y paloma*, Buenos Aires: Babel.
- (1979), *Spinoza*, Buenos Aires: Babel.
- 'Spinoza y Gongora'. *Repertorio Americano* (San José, Costa Rica), nr. 15.
- Esposito, Roberto (2006), *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Grama.
- Etchegoyen, Horacio R. en Samuel Zysman (2005), 'Melanie Klein in Buenos Aires: Beginnings and developments'. *International Journal of Psychoanalysis* 86(2005), 869-894.
- Ezcurdia, José (2007), 'Sócrates y Spinoza; La indisciplina como praxis ético-filosófica y marco de formación'. In: *Configuraciones formativas II*, Universidad de Guanajuato, México. Pp. 25-61.

- (2007), 'Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.) *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp 113-126.
- (2008), 'Amor y justicia en la filosofía de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 239-255.
- Fanon, Franz (1963), *Los condenados de la tierra*, México: Fondo Cultural Economico.
- Farré, Luis en Celina A. Lértora Mendoza (1981), *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Docencia.
- Feierstein, Ricardo (1993), *Historia de los judíos*, Buenos Aires: Americana.
- (red.) (2000), *Alberto Gerchunoff: Argentino y Judío*, Buenos Aires: Mila.
- Feijoo, Benito (1726 t/m 1740) *Teatro crítico universal*. Deel I, Madrid: Lorenzo Francisco Mojados (1726) en deel II t/m IX (1740), Madrid: Francisco del Hierro. In 1999 compleet opgenomen in de digitale BAE (Biblioteca de Autores Españoles), Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: www.cervantesvirtual.com
- (1952) Cartas eruditas y curiosas. In: Obras escogidas de Padre Feijoo, Madrid: Atlas.
- Fernández García, Eugenio(1988), *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- Fernández García, Eugenio en María Luisa de la Cámara (red.) (2007), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid: Trotta.
- Fitzek, A (1965), *Staatsanschauungen im Wandel der Jahrhunderte II; Von Luther bis zur Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1997), 'Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana'. Vertaling van de oorspronkelijke Duitse versie 'Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie', in: idem (red.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Mainz: Grünewald.
- Forster, Ricardo (2003), 'La ficción marrana; claves para una lectura a contrapelo de la subjetividad moderna'. In: idem, *Crítica y sospecha; Los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires: Paidós. Pp. 133-170.
- en Diego Tatián (2005), *Mesianismo, nihilismo y redención; de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires: Museos de Buenos Aires.
- (2008), 'Entre Spinoza y Hobbes o el miedo, la inseguridad y la política'. *Página/12*, 13 november 2008.
- Freire, Paolo (1972), *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn: Nelissen.
- Freud, Sigmund (1970), 'Der Humor' (1927). In: idem, *Psychologische Schriften*, dl. 4, Studienausgabe, Frankfurt am Main, Fischer. Pp. 275-282.
- (1975), 'Jenseits des Lustprinzips' (1920). In: idem, *Psychologie des Unbewußten*, dl. 3, Studienausgabe, Frankfurt am Main: Fischer. Pp. 213-273.
- Freudenthal, Jakob (2006), *Die Lebensgeschichte Spinozas*, herz. herduk Manfred Walther (red.), 2 dln., Stuttgart: Frommann, Holzboog.
- Freund, Richard A. (1994), 'Somos Testigos—We are Witnesses: The Jewish Theology of Liberation of Rabbi Marshall T. Meyer'. *Conservative Judaism* (1994), 47,1, pp. 27-38.
- Friedrich, Karl Christian (1811), *Das Urbild der Menschheit, ein Versuch*, Dresden: Arnold.
- Fromm, Erich (1952), *De angst voor vrijheid*, Utrecht: Bijleveld.
- Frijda, Nico (1986), *The Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988), *De emoties*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Furlong Cardiff, Guillermo (1947), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires: Kraff.
- Gainza, Mariana (2002), 'Beatitud; Sobre la potencia del pensamiento'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia; Ensayos sobre Spinoza*. Córdoba: Universidad de Córdoba. Pp. 131-245.
- (2003), 'Spinoza desde Brasil; A propósito de A nervura do real, de Marilena Chauí'. *Revista El Ojo Mocho* (Buenos Aires) (2003), 17.

- (2006), 'Determinación y expresión; El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 11-22.
- (2007), 'La negatividad interrogada'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 33-42.
- (2008), 'De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios; Cuestiones de justicia teórica'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 209-218.
- (2009), '¿Existe un "sistema absoluto" spinozista? Disquisiciones sobre la lectura kojeviana de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 97-105.
- Galeano, Eduardo (1974), *De aderlating van een continent; Vijf eeuwen economische exploitatie van Latijns-Amerika*, Amsterdam: Van Genneep.
- García, Germán (1978), *La entrada del psicoanálisis en la Argentina; Obstáculos y perspectiva*, Buenos Aires: Artajos, 1978.
- (2006), 'El psicoanálisis y las terapias milagrosas', Buenos Aires: Fundación Descartes. <http://www.descartes.org.ar/etexts-garcia4.htm>
- Gay, Peter (1993), *Un judío sin Dios; Freud, el ateísmo y la construcción del psicoanálisis*, Buenos Aires: Ada Korn.
- Gebhardt, Carl (1927), *Spinoza; Vier Reden*, Heidelberg: Carl Winter.
- Gentile, Giovanni (1923), 'Leone Hebreo e Spinoza'. *Studi sul Rinascimento* (Florence) (1923), 96-107.
- Gerchunoff, Alberto (1932), *Los amores de Baruj Spinoza*, Buenos Aires: Babel.
- (2003), *Los gauchos judíos*, Buenos Aires: Arenal.
- (2006), *Les gauchos juifs*, Paris: Cosmopolite, Stock.
- Gerhard, Ida (1980), *Verzamelde gedichten*, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- Giancotti, Emilia (1991), *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma: Riuniti.
- Giannini, Humberto e.a. (red.), *Coloquio internacional Spinoza*, Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- Giannini, Humberto, Pierre-François Moreau en Patrice Vermeren (red.) (1997), *Spinoza et la politique*, Paris: L'Harmattan.
- Gómez, Florencia (2005), 'Léon Dujovne; una lectura de Spinoza en clave judía'. *La Biblioteca* 2-3(2005), 216-224.
- González, Horacio (1997), 'La filiation du repentir' In: *Spinoza et la Politique, Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995*, Universidad de Chile, Paris: L'Harmattan. Pp. 119-127.
- (red.) (1999), *Cóncavo y convexo; Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires: Altamira.
- (2002), 'Un libro sobre Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia; Ensayos sobre Spinoza*. Córdoba: Universidad de Córdoba. Pp.199-207.
- e.a. (2006), *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, Buenos Aires: Colihue.
- Gribnau, Hans (1992), 'De macht van het recht. Spinoza's bijdrage aan de rechtstheorie.' *Nederlands Juristenblad* (NJB) (1992), 43, 1443-1451.
- Grüner, Eduardo (1999), 'La Cosa Política; El retorno de lo trágico en las filosofías 'malditas' del siglo XX; Apuntos provisorios para un nuevo fundacionalismo'. In: Atilio Boron (red.), *Teoría y filosofía política; La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- (2000a), 'El estado; Pasion de multitudes; Spinoza versus Hobbes entre Hamlet y Edipe'. In: Atilio Boron (red.), *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, Buenos Aires: Eudeba. Pp. 143-165.
- (2000b), 'La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político'. In: Atilio Boron (red.), *Teoría y filosofía política*, Buenos Aires: Clasco. Pp. 13-50.
- (2000c), 'La astucia del león y la fuerza del zorro; Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad'. In: Atilio Boron (red.), *La filosofía política clásica; De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: Eudeba. Pp. 253-268.

- (2001), 'Las multitudes estan en marcha'. *Rebelión Internacional* (Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo).
- Guérout, Martial (1968), *Spinoza I; Dieu*, Paris: Aubier.
- (1974), *Spinoza II; L'âme*, Paris: Aubier.
- Gutiérrez, Gustavo (1986), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente; Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Guy, Alain (1989), *Panorama de la philosophie ibéro-américaine; Du XVI^e siècle à nos jours*, Genève: Patino.
- (1997), *La philosophie en Amérique latine*, Paris: PUF.
- Heine, Heinrich (1964), *Religie en filosofie in Duitsland*, Amsterdam: Arbeiderspers.
- (1982), *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Ditzingen: Reclam.
- Henry, Michel (2008), *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: La Cebra.
- Holland, Eugene (1998), 'Spinoza and Marx'. *Cultural Logic* 2(1998), 1.
- Hove, J. (Johan) van of J. De la Court (1661), *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-schaal*, Amsterdam: J. Volckerts Zinbreker.
- Hubbeling, H.G. (1981), *Spinoza*, Barcelona: Herder.
- Illich, Ivan (1972), *Ontscholing van de maatschappij; het einde van een illusie?*, Baarn: Wereldvenster.
- (1975), *Grenzen aan de geneeskunde; het medisch bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid?*, Bussum: Wereldvenster.
- Ingenieros, José (2007), *Las direcciones filosoficas de la cultura Argentina* (1914). Córdoba: Buena Vista.
- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment; Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, Fr. H. (2000), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785)*, Hamburg: Meiner.
- Jaquet, Chantal (2007), 'Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche'. *Instantes y Azules* 7(2007), 4-5.
- (2007), 'El rol positivo de la voluntad en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 13-31.
- (2008), *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Kaminsky, Gregorio (1990), *Spinoza; la política de las pasiones*, Buenos Aires: Gedisa.
- (1996), 'Spinoza peligroso; Pasiones, imaginario y subjetividad'. In: Humberto Giannini e.a. (red.), *Coloquio internacional Spinoza*, Santiago de Chile: Dolmen. Pp. 97-106.
- (1997), 'Destino de Escritura'. *Topía* 21(1997).
- (1998), *Spinoza; la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa.
- (1999), 'Sed perseverare imaginariū'. In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo; Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 59-69.
- (2000), 'Poéticas del mal olor'. *Topía* 30 (2000).
- (2002), 'La sociedad de los hombres torcidos'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia; Ensayos sobre Spinoza*. Córdoba: Universidad de Córdoba. Pp. 9-18.
- e.a. (2005), 'Interrogaciones'. *La Biblioteca* (Buenos Aires) 2-3(2005), 432-440.
- (2005), 'Spinoza en el mundo de la frágil seguridad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 99-108.
- (2006), 'Securitem, inter metum et desperatio'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 285-295.
- (2006), 'El miedo, un atavar de Spinoza'. In: Ñ, *Revista de cultura, Clarín*, 22 juli 2006, p. 14.
- (2007), 'Resentimiento y rancor en los arrabales del mundo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 307-315.
- (2008), 'Del nonato al póstumo: Apuntes biopolíticos en salud colectiva', *Salud Colectiva*, 4(2008), 2, 133-142.

- (2009), 'Ontología y enfermedad ; Spinoza, la vida y sus desarreglos'. *Pensamientos de los Confinas* (Fondo de Cultura Economica Argentina, Buenos Aires), (2009), 23-24, 39-46.
- Kibrick, Salvador (1976), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Con motivo del tricentenario de su muerte, Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires.
- (1976), 'Ante el tribunal de la posteridad'. In: idem, (1976), pp. 9-25.
- Klenicki, Leon (1983), 'The theology of liberation: A Latin American Jewish exploration'. *American Jewish Archives*, Cincinnati: Hebrew Union College.
- Klever, Wim (1984), 'Power: Conditional and Unconditional'. In: C. de Deugd (red.), *Spinoza's political and theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York: North-Holland Publishing Company. Pp. 95-106.
- (1985), *Hoofdstukken uit de Politieke verhandeling*, Amsterdam, Meppel: Boom.
- (1988), 'Het koppelingsbeginsel in Spinoza's politicologie', *Acta Politica* (1988), 359-379.
- (1995), *Een nieuwe Spinoza*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Korn, Alejandro, (1949), 'Influencias filosóficas en la evolución nacional'. In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Claridad.
- Koselleck, R. (1988), *Critique and crisis; Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Lagrée, Jacqueline (1994), 'Spinoza "athée & épicurien" '. *Archives de philosophie* 57(1994), 541-558.
- Laux, Henri (1993), *Imagination et religion chez Spinoza; La potentia dans l'histoire*, Paris: Vrin.
- Lenaerts, Johny (2004), *Het verlangen naar nieuwe verbanden*. Bespreking van het boek van Miguel Benasayag, *Les passions tristes*. http://www.yabasta.be/article.php3?id_article=23
- Lordon, Frédéric (2006), *L'intérêt souverain; Essai d'antropologie économique spinoziste*, Paris: La Découverte.
- Lukac, María Liliana (red.) (2008), *Perpectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Buenos Aires: Educa.
- Macherey, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La cinquième partie; Les voies de la libération*, Paris: PUF.
- (1995), *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La troisième partie; La vie affective*, Paris: PUF.
- (1997), *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La quatrième partie; La condition humaine*, Paris: PUF.
- (1998), *Introduction à l'Éthique de Spinoza I; La nature des choses*. Paris: PUF.
- (1998), 'Spinoza: une philosophie à plusieurs voix'. In: *Spinoza. Philosophique*, revue publiée par la Faculté des Lettres de Besançon, 5 -22.
- Madanes, Leiser(1989), 'Sustancia, naturaleza y dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza'. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15(1989), 2, 183-199.
- (1989), ' 'Nature', 'Substance' and 'God' as Mass Terms in Spinoza's Theological-political Treatise'. *History of Philosophy Quarterly* 6(1989), 3, 295-303.
- (1989), 'La paradoja de la libertad de expresión'. *Cuadernos de filosofía*, 20(1989), 25-35.
- (1992), 'How to undo things with words; Spinoza's criterion for limiting freedom of expression'. *History of Philosophy Quarterly* 9(1992), 4, 401-408.
- (1992) 'Moral y muerte: examen de algunas referencias Unamuno a Spinoza'. In: Atilano Domínguez (red.), *La Ética de Spinoza; Fundamentos y significado*, Actas del Congreso Internacional, Almagro, 24-26 oktober 1990, Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- (1994), 'Wie man Dinge mit Worten rückgängig macht: Spinozas Kriterium der Begrenzung der Ausdrucksfreiheit'. In: Etienne Balibar e.a. (red.), *Freiheit und Notwendigkeit; Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, Königshausen Neumann: Würzburg, 1994. Pp. 99-107.
- (1996), 'Hobbes on peace and truth'. In: Richard H. Popkin (red.), *Scepticism in the History of Philosophy*, Amsterdam, Dordrecht: Kluwer.
- (1996), 'Los limites de la libertad de expresión según Spinoza'. In: Giannini, Humberto e.a. (red.), *Coloquio internacional Spinoza*, Santiago de Chile: Dolmen, 1996. Pp. 13-22.

- (1997), 'Los límites de la libertad de expresión según Spinoza'. In: Humberto Giannini, Pierre-François Moreau en Patrice Vermeren (red.), *Spinoza et la politique*, Paris: L'Harmattan. Pp. 59-67.
 - (1998), 'El optimismo racionalista del siglo XVII'. In: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, dl. 17: Concepciones de la metafísica. Jorge J. E. Gracia (red.), Madrid: Trotta.
 - (2000), 'Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza'. In: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, dl. 21, *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Javier Echeverría (red.), Madrid: Trotta. Pp. 121-145.
 - (2001), *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba.
 - (2005), 'Spinoza y los escepticismos'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 9- 41.
 - (2007), 'Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos*, Madrid: Trotta. Pp. 555-573.
 - (2008), 'Spinoza y los escepticismos'. In: Julián Carvajal en María Luisa De la Cámara (red.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha. Pp. 221-243.
- Malamud, Bernard (1981), De man van Kiev (ook bekend onder de titel: *De fikser*, 1966), Amsterdam: Meulenhoff.
- Marcus, Jacob (1938), *The Jew in the Medieval World: A source book*. Wayne State University Press.
- Mariátegui, José Carlos (1971), 'Existe un pensamiento hispanoamericano?' In: *Obras completas*, dl. 12, Lima: Amauta.
- Masotta, Oscar (1968), *Conciencia y estructura*, Buenos Aires: Jorge Alvarez.
- Matellanes, Marcelo (red.) (2003), *Del maltrato social; Conceptos son afectos*, Buenos Aires: Cooperativas.
- Matheron, Alexandre (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit.
- (1971), *Le Christ et le salut pour les ignorants*, Paris: Aubier Montaigne.
- Mengue, Philippe (1994), *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé.
- (2008), *Peuples et identités*, Paris: Éditions de la Différence.
- Meyer, Catherine en Mikkel Borch-Jacobsen (red.) (2005), *Le Livre Noir de la psychoanalyse; vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Ed. des Arènes.
- (2007), *El libro negro del psicoanálisis*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Meyer, Marshall T. (1987), 'Consideraciones sobre America Latina', *Majshavot* (Buenos Aires: Latin American Rabbinical Seminary).
- Mignini, Filippo (1981), 'Il sigillo di Spinoza', *La Cultura* 19(1981), 352-381.
- (1981), *Ars imaginando; Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane.
- (2009), *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Córdoba: Brujas.
- Miller, Jacques-Alain (red.) (2006), *L'Anti Livre Noir de la psychanalyse*, Paris: Seuil.
- Millikan, Ruth (2000), 'Reading mother nature's mind'. In: Daniël Dennett, *Philosophy; a Comprehensive Assessment*, Cambridge MA: Ross, Brook, Thompson.
- Moreau, Joseph (1982), 'Spinoza et De Unamuno'. *Revue de l'enseignement philosophique* 33(1982), 1, 3-10.
- Moreau, Pierre-François (1979), 'L'Éthique et la psychiatrie; il y a trois siècles'. In: Guy Maruani (red.), *Psychiatrie et Ethique*, Toulouse: Privat. Pp. 35-42.
- Negri, Antonio (1993), *La anomalia salvaje*, Barcelona: Anthropos.
- (1993), *El poder constituyente*, Madrid: Prodhufi.
- en Michael Hardt (2004), *Imperio*, Buenos Aires: Debate.
- en Giuseppe Cocco (2006), *Global; Biopotere e lotte in America Latina*, Rome: Manifestolibri.
- Noceti, Florencio (2006), bezorging van Spinoza, *Las cartas del mal; Correspondencia Spinoza Blijenbergh*, met commentaar van Gilles Deleuze, Buenos Aires: Caja Negra.

- (2007), 'Spinoza militante'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 175-183.
- Olaso, Ezequiel De (1963), *Los nombres De Unamuno*, Buenos Aires: Sudamericana.
- (1975), *El Padre Reijoo y Domingo Sarmiento*, Bogota: Eco.
- (1976), 'Spinoza y nosotros'. In: Kibrick (Red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires. Pp. 179-199.
- (1986), Bespreking van: *Baruch de Spinoza, Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos*, Lelio Fernández en Jean Paul Margot, Universidad Nacional de Colombia, 1984. *Studia Spinozana* 2(1986), 426-428.
- Pac, Andrea (2005), 'Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires, Altamira. Pp. 51- 62.
- (2006), 'La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político.' In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira. Pp. 163-173.
- (2009), 'La paz después de la paz: Conflicto social y felicidad desde una perspectiva spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*. Córdoba: Brujas. Pp. 221-233.
- Palacios, Javier (1997), '¿Filosofía en el sur? Filosofía de la liberación', digitale versie van het tijdschrift *Arje Revista de cultura y ciencias sociales*, Montevideo, Uruguay, 1997: <http://arje.atspace.com/flatino6.htm>
- Perón, Juan Domingo (1949), 'La comunidad organizada', *Actas del Primer Congreso de Filosofía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- (2004), 'La comunidad organizada', Ediciones 'Fundación Evita', Buenos Aires.
- Pichon-Rivière, Enrique (1970), *Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires: Galerna.
- Plekhanov, Georgi (1976), *Fundamental problems of Marxism*. (1908) in: *Selected Philosophical Works*, dl. 3, Moscow: Progress Publishers.
- Pontalis, J.-B. (1993), 'Después de Freud; Entre Sartre y Lacan', een postscriptum in de laatste editie van zijn boek *Après Freud*, Paris: Gallimard.
- Popkin, Richard H. (red.) (1996), *Scepticism in the History of Philosophy*, Amsterdam, Dordrecht: Kluwer.
- Rawls, John (1971), *A Theory of justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Reijen, Miriam van (1984), *Filosofie en hulpverlening I, Wijsgerige kernbegrippen*, Baarn: Nelissen.
- (1987), *Filosofie en hulpverlening II, Mensopvattingen*, Baarn: Nelissen.
- (1995), *Filosofieren over emoties*, Soest: Nelissen.
- (2004), 'Spinoza; Dat iedereen kan denken wat hij wil en kan zeggen wat hij denkt'. In: W. Derkse (red.), *Grenzen aan tolerantie*, Budel: Damon.
- (red.) (2005), *Emoties; Van stoïcijnse apatheia tot heftige liefde*. Kampen: Klement.
- (2008), *Spinoza; De geest is gewillig maar het vlees is sterk*. Kampen: Klement.
- (2009), 'Spinoza's naturalistische filosofie van de affecten'. In: T. Beeckman (red.), *Spinoza; Filosoof van de blijheid*, Brussel: Academic and Scientific Publishers.
- Ricca, Guillermo (2008), 'Ilustración radical y drama intelectual; Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno'. *A Parte Rei; Revista de Filosofía* 55.
- Rojas Osorio, Carlos (1997), *Filosofía moderna en el Caribe Hispano*, México: Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa/ Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Roig, Arturo Andrés(1969), *Los krausistas argentinos*, Puebla, México: José Cajica.
- (2008), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires: El Andariego.
- Romero, Francisco (1959), *La filosofía moderna*, México: Breviarios, Fondo de Cultura Económica.
- (1967), *La estructura de la historia de la filosofía*, Buenos Aires: Losada.
- Roth, León (1924), *Descartes, Spinoza and Maimonides*, Oxford: Clarendon Press.
- Rozitchner, León (1985), *Perón: Entre la sangre y el miedo*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- (1997), *La cosa y la cruz*, Buenos Aires: Losada.
- (2003), 'Prólogo', In: Enrique Carpintero, *La alegría de lo Necesari; Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía. Pp. 8-9.
- Saïd, Edward (2002), *Freud and the non-European*, New York: Verso.
- Saladino Garcia, Alberto (1998), *Libros científicos del Siglo XVIII Latinoamericano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Salazar Bondy, Augusto (1965), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima: Francisco Moncloa.
- (1968) *Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno.
- Schacht, Richard (1984), *Classical modern philosophers; Descartes to Kant*, London, New York: Routledge & Kegan.
- Schuster, Marcelo (2008), *Contorsión; Spinoza en la frontera*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Simon, S en S. Schaffer (1985), *Leviathan and the air pump*, Princeton: Princeton University Press.
- Siwek, Paul (1937), *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Slabodsky, Santiago H. (2003), *Relocating Sinai in Los Andes; Post-colonial specificity toward a subaltern/liberationist Judaism*, Waco, Texas.
- Smit, Ineke (2005), '“Tussen ons blijft twee en twee gewoon vijf”'; Een brochure uit de Leidse collectie. Over het debat tussen Van Vloten en Opzoomer over Scholtens' weergave van de ideeën van Krause'. *Omslag*, Bulletin van de universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Instituut, 1.
- Sperling, Diana (2001), *Spinoza; Del deseo; Tratado erótico-político*, Buenos Aires: Biblos.
- (2005), 'Las espinas de la ley'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 219-238.
- (2006), 'Amor y temor'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 267-277.
- (2007), 'Del Cuerpo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 277-290.
- (2008), 'Allegoreo (Alegorizar)'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 381-395.
- (2008), *Filosofía de Camara*, Buenos Aires, Madrid: Marmol Izquierdo.
- Spinoza (1950), *Epistolario*, vert. Oscar Cohan, Buenos Aires: Sociedad Hebrea Argentina.
- (1977), *Briefwisseling*, vert., inl. en aant. F. Akkerman, H.G. Hubbeling en A.G. Westerbrink, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- (2006), *Las cartas del mal; Correspondencia Spinoza Blijenbergh; Comentario Gilles Deleuze*, bezorgd door Florencio Noceti, Buenos Aires: Caja Negra.
- (2007), *Epistolario*, vert. Oscar Cohan, inl. en aant. van Diego Tatián, Buenos Aires: Colihue.
- (1895), *Ethica*, vert. Herman Gorter, 's Gravenhage: Loman en Funke.
- (1913), *Ética*, vert. Manuel Machado, Paris: Garnier, 1913.
- (1975), *Ética*, vert. Vidal Peña García, Madrid: Ed. Nacional.
- (1977), *Ética*. Voorw. en vert. José Gaos, México: UNAM.
- (1979), *Ethica*, vert. en aant. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- (1982), *Korte Verhandeling*, tekstbezorging F. Mignini in: Spinoza, *Korte geschriften*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- (1914), *Opera quotquot reperta sunt; editio tertia*, J. van Vloten en J.P.N. Land, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1925), *Opera*, I t/m IV. Teksteditie Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung.
- (1944), *Obras completas*, 5 dln., I-V, met voorw. van Abraham J. Weiss en Gregorio Weinberg. Met als inl. 'Spinoza' van Carl Gebhardt vert. door Oscar Cohan. De

- vertalingen zijn van Oscar Cohan - *Tratado de la reforma del entendimiento en Epistolario* - en van Mario Calés: *Los principios de la filosofía de Descartes* - de vert. van de *Etica* is van Manuel Machado (Garnier, París, 1913). Bevat ook de biografieën van Lucas en Colerus, in een vert. van Mario Calés. Elk werk wordt ingeleid door Gregorio Weinberg. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores Argentina, Colección Valores del Tiempo, dir. Gregorio Weinberg, 1944, herdr. 1977.
- (1985), *Hoofdstukken uit de Politieke verhandeling* (hoofdstukken I t/m VII, art. 17), inl., vert. en commentaar W. N.A. Klever, Meppel, Amsterdam: Boom.
 - (1901), *Staatkundig vertoog*, vert. W. Meijer, Amsterdam: S.L van Looy.
 - (1966), *Tratado político*, vert. Enrique Tierno Galvan, Madrid: Tecnos.
 - (1878), *Tratado teológico-político*, in: *Obras filosóficas* I. Vert. Emilio Reus Bahamonde, Madrid: Biblioteca.
 - (1946), *Tratado teológico-político*, vert. Julián de Vargas en Antonio Zozayo, voorw. León Dujovne, Buenos Aires: Lautaro.
 - (1997), *Theologisch-politiek traktaat*, vert. F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (1915), *Vertoog over de zuivering des verstands*, vert., inl. en toelichting Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (1944), *Tratado de la reforma del entendimiento*, vert. Oscar Cohan, inl. van Carl Gebhardt, Buenos Aires: Bajel.
 - (1978), *Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht*, vert. Nico van Suchtelen; in 1978 herziene vert. Guido van Suchtelen. In: *Korte geschriften*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1982.
 - (2002), *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, vert. Theo Verbeek, Groningen: Historische Uitgeverij.
 - (2006), *Tratado de la reforma del entendimiento*, vert. van Oscar Cohan, Buenos Aires: Cactus.
 - (2008), *Tratado de la reforma del entendimiento* (Latijn-Spaans), vert., aant. en inl. van Boris Eremiev en Luis Placencia, Buenos Aires: Colihue.
- Sprigge, Timothy L.S. (2006), *The God of metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.
- Staubach, Charles (1930), 'The influence of Pierre Bayle on Feijoo'. *Hispania* (Stanford, Californië) 22(1939).
- Strauss, Leo (1965), *Spinoza's critique of religion*, Chicago, Londen: The University of Chicago Press.
- Suskovich (Smuszkowicz), Salomón (1997), *Luź y sombra en la vida y obra de Spinoza* (in het Jiddisch), Buenos Aires: Salomon Biblioteca Popular Judia del Congreso Judio latino-americano.
- (1983), *Spinoza; Luź y Sombras*, Buenos Aires: Salomon Biblioteca Popular Judia del Congreso Judio latino-americano.
- Sztulwark, Diego (2002) en Miguel Benasayag, *Du contre-pouvoir*. Paris: La Découverte/Poche.
- (2005), 'Argentinidad al filo', *La Biblioteca* (Buenos Aires) 2-3(2005), 288-297.
 - en Duschatzky, S. (2005), '¿Que puede una escuela?', Buenos Aires: Del estante editorial.
- Talon-Hugon, C. (2002), *Les passions rêvées par la raison; Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris: Vrin.
- Tatán, Diego (1996), *La crítica de la metafísica como cuestión política en Heidegger*, Córdoba: U.N.V.
- (1997), *Desde la línea; Dimensión política en Heidegger*, Córdoba: Alción.
 - (1999), 'Una política de la cautela'. In: Horacio González (red.) *Cóncavo y convexo; Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 69-88.
 - (2000), 'Notas sobre democracia y desencanto'. *Lote* (2000), 35.
 - (2001), *La cautela del salvaje; Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
 - (2002), en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia; Ensayos sobre Spinoza*, Córdoba: Universidad de Córdoba, Cuadernos de Nombres.
 - (2004), *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires: Altamira.

- (2004), voorw. in: Marilena Chaui, *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla. Pp. 7-14.
- (2005), 'Kant, la revolución y la paz', *Cuaderno de Nombres* (2005), 19.
- (2005), 'Spinoza, pasajes argentinos', *La Biblioteca* (Buenos Aires) nr. 2-3, Buenos Aires: Biblioteca Nacional. Pp. 109-119.
- en Forster, Ricardo (2005), *Mesianismo, nihilismo y redención; De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires: Museos de Buenos Aires.
- (2005) en anderen (red.), *Spinoza; Primer coloquio*. Buenos Aires: Altamira.
- (2005), 'Acquiescentia en Spinoza'. In: idem (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 239- 254.
- (2005) Julien Offray de la Mettrie, *Discurso sobre la felicidad*, vert. en voorw. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2006), voorwoord Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires: Cactus. Pp. 9-30.
- (2006) (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira.
- (2006), 'Spinoza hedonista'. In: idem (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 325-336.
- (2007), Baruch Spinoza, *Epistolario*, incl. en noten van Diego Tatián, Buenos Aires: Colihue. Pp. VII-LXV.
- (2007), Gebhardt, *Spinoza*, voorw. van Diego Tatián, Buenos Aires: Losada. Pp. 7-20.
- (2007), Anónimo. *Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma; La vida y el espíritu del señor Benoît de Spinoza*, vert. en voorw. door Diego Tatián, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2007) (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas.
- (2007), 'Intermedio político; Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre'. In: idem (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 379-389.
- (2008), 'El don de la filosofía: Formas de reconocimiento en Spinoza'. In: Montserrat Galcerán Huguet/Mario Espinoza Pino (red.), *Spinoza Contemporáneo*, Madrid: Tierradenadie, 2008.
- (2008) (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas.
- (2008), 'Ontología de la generosidad'. In: idem (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 455-468.
- (2009) (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*, Córdoba: Brujas.
- (2009), 'Aliquid; Conjetura sobre una eternidad por la práctica'. In: idem (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 353-370.
- (2009), *Spinoza; Dünya Sevgisi*. Turkse vert. van *Spinoza y el amor del mundo*, Istanbul: Dost Kitabevi.
- (2009), *Spinoza; Una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.
- Terpstra, Marin (1990), *De wending naar de politiek; Een studie over de begrippen 'potentia' en 'potestas' bij Spinoza*, Nijmegen: proefschrift uitgegeven in eigen beheer.
- Thissen, Siebe (2000), *De spinozisten; Wijsgerige beweging in Nederland (1850-1907)*, Den Haag: Sdu.
- Torre, Lisandro De la (1976), *Intermedio filosófico; La cuestión social y los cristianos sociales; La cuestión social y un cura*, Buenos Aires: Hemisferio.
- Torres, Sebastián (2002), 'Contra pax: Maquiavelo y Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza* Cuadernos de Nombres. Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 19-39.
- (2005), 'Algunas consideraciones en torno de la relación entre Maquiavelo y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires, Altamira. Pp. 139-153.
- (2006), 'Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires, Altamira. Pp. 295-309.
- (2007), 'Utilidad y concordancia en la política spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 141-153.

- (2007), 'Machiavelli y Spinoza; entre securitas y libertas'. *Revista Conatus* (Fortaleza Brazilië) 1(2007), 1, 87-103.
- (2008), 'Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas. Pp. 41-53.
- Tosel, André (1984), *Spinoza ou le crepuscule de la servitude; Essai sur le Traité theologique-politique*, Paris: Aubier.
- (1995), 'Que faire avec le TTP? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction á la philosophie?'. *Studia Spinozana* 11(1995), 165-199.
- Vainer, Nicolás (2002), *La melancolía en Spinoza*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Dissertatie.
- (2005), 'Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 175-191.
- (2006), 'El mal en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 255-267.
- (2007), 'La política como remedio de la melancolía'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid: Trotta, Pp. 463-481.
- (2009), 'Spinoza, el miedo, el peor de los males'. In: Beatriz von Bilderling (red.), *Tras los pasos del mal*, Buenos Aires: Eudeba.
- Vassallo, Angel (1934), 'Una introducción a la ética; Excursio histórico: la ética de Spinoza', *Cursos y conferencias, revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*.
- (1968), *Retablo de la filosofía moderna*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- (1978), 'Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza'. *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 18(1978).
- Vlessing, Odette (1997), 'The excommunication of Baruch Spinoza; A conflict between Jewish and Dutch law'. *Studia Spinozana* 13(1997), 15-48.
- Vloten, Johannes van (1862), *Baruch d'Espinoza; Zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd*, Amsterdam: Frederik Muller.
- Walther, Manfred (1985), 'Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas'. *Studia Spinozana* 1(1985), 73-104.
- Wertheim, David (2005), *Cherishing a heretic; The Jews of Weimar Germany and their celebration of Spinoza*, Universiteit van Utrecht. Dissertatie.
- Widlöcher, Daniel (2008), *Les Psychanalystes savent-ils débattre?*, Paris: Odile Jacob.
- Winkler Muller, María Inés en Wolff Reyes, Ximena (2005), 'El Buenos Aires Kleinian; Vida y obra de Arminda Aberastury (1910 – 1971)'. *Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura* 22(2005).
- Yunque, Álvaro (1948), 'Sabio Spinoza', *Judaica* (Buenos Aires).
- Zea, Leopoldo (1969), *Filosofía Latino Americano como filosofía sin más*, México: Siglo Veintiuno.
- (1976), *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel.
- Ziblat, Silvia(1999), 'Imaginación, profecía y salvación'. In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo*, Buenos Aires: Altamira. Pp. 89-97.
- (2002), 'La racionalidad moderna en el pensamiento de Baruch Spinoza'. In: Rubén R. Dri (red.), *Los caminos de la racionalidad; Mito, filosofía y religión*, Buenos Aires: Biblos. Pp. 87-116.
- (2004), 'Sustancia, sujeto y el conocimiento de lo religioso en Spinoza y Buber'. *Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales* (Universiteit van Buenos Aires) (2004), 3.
- Zito Lema, Vicente (2008), *Luz en la selva, la novela familiar de Enrique Pichon-Rivière*, Buenos Aires: Topía.
- Zweerman, Theo (m.m.v. Paul Juffermans) (2006), *Spinoza's inleiding tot de filosofie; Ethiek als verhuiskunde*, Amsterdam: Boom.

Samenvatting

Het Argentijnse gezicht van Spinoza Passies en politiek

De centrale vraag waarop in dit proefschrift een antwoord wordt gegeven is, of er een verklaring is voor het feit dat er aan het eind van de 20^e eeuw in Argentinië, in vergelijking met andere landen in Latijns-Amerika en in Europa, relatief veel belangstelling voor de filosofie van Spinoza bestaat. Dit onderzoek is deels van historische aard. Het heeft een geschiedenis van de receptie van Spinoza in een weinig bekende context opgeleverd. Daarnaast wordt de vraag gesteld en beantwoord naar de aard van die receptie. Die vraag is ingegeven door de radicale stellingname van Argentijnse publicaties over Spinoza waarin *passies* en *politiek* centraal staan. Spinoza is een ‘passionalist’, geen rationalist, schrijft Gregorio Kaminsky in een publicatie uit 1990.⁹⁶² De reden voor de ban is het feit dat Spinoza voor de machthebbers een subversieve filosofie van de passies heeft, stelt Diego Tatián in een boek over Spinoza uit 2001.⁹⁶³ Beide Argentijnse filosofen leggen de mechanismen bloot waar Deleuze naar verwijst in het citaat dat als motto voor deze studie is gekozen: ‘La dévalorisation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s’en servent, forment l’objet pratique de la philosophie.’⁹⁶⁴ In dit proefschrift wordt enerzijds ontsloten wat er in Argentinië in de 20^e eeuw is geschreven over Spinoza, anderzijds wordt het thema van de intrinsieke relatie tussen *passies* en *politiek* bij Spinoza op een filosofische manier belicht.

In de onderzoeksvraag die in de inleiding is geformuleerd is het onderliggende verband tussen de filosofische vraag naar de samenhang van *passies* en *politiek* en de historisch-contextuele vraag naar de receptie van Spinoza geëxpliciteerd. Deze vraag luidt: *Is er een verklaring te geven voor en een beoordeling te geven van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza’s filosofie van de passies en zijn politieke filosofie?* Deze onderzoeksvraag is vervolgens in drie deelvragen uiteengelegd, waarop in elk van de drie delen van deze studie een antwoord wordt gegeven. In deel I is *de samenhang van Spinoza’s filosofie van de passies en zijn politieke filosofie* onderzocht en overeenkomstig mijn eigen lezing en interpretatie weergegeven. In deel II is gezocht naar historische en contextuele factoren die van belang zouden kunnen zijn om *een verklaring te geven voor de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980, waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza’s filosofie van de passies en zijn politieke filosofie* en zijn deze factoren beschreven. In deel III is gekeken naar de receptie zelf van *Spinoza in Argentinië na 1980 waarin relatief veel aandacht lijkt te zijn voor de samenhang van Spinoza’s filosofie van de passies en zijn politieke filosofie*, en is beschreven wat haar omvang en aard is.

Om de adequaatheid van de Argentijnse receptie van Spinoza, die in deel III wordt besproken te kunnen beoordelen, is in deel I ‘*Spinoza over passies en politiek*’ beschreven hoe Spinoza zelf een koppeling maakt tussen passies en politiek. Dat is gebaseerd op een grondige studie van Spinoza’s drie meest relevante werken met het oog op het thema *passies en politiek*, te weten het *Theologisch-politiek traktaat*, de *Ethica* en het *Politiek traktaat*. In hoofdstuk 1 van deel I

⁹⁶² Gregorio Kaminsky, *Spinoza; la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa, 1998, eerder verschenen Buenos Aires: Gedisa, 1990.

⁹⁶³ Diego Tatián, *La cautela del salvaje; Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Hidalgo, 2001.

⁹⁶⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Minuit, 1968, p. 250.

geef ik de politieke filosofie van Spinoza weer, over zeven thema's verdeeld. Het betreft de algemene grondslagen van de staat en de overgang van een natuurtoestand naar een burgerlijke staat volgens Spinoza in de paragrafen 1.2 en 1.3. Ik toon aan dat er bij Spinoza geen sprake is van een contracttheorie, maar van een natuurlijke overgang naar een gemeenschap. Daaraan ligt geen rationeel of berekenend besluit ten grondslag, en er wordt daardoor geen verplichting geschapen en geen macht overgedragen. Twee thema's uit Spinoza's politieke filosofie die vaak ofwel niet begrepen worden ofwel weerstand oproepen, te weten *recht en macht* en zijn uitspraken over *het volk* worden besproken en genuanceerd in paragraaf 1.4 en 1.5. Daarna volgt in de paragrafen 1.6 en 1.7 een bespreking van Spinoza's voorkeur voor de democratie en van zijn pleidooi voor de radicale vrijheid van meningsuiting enerzijds en de grenzen aan de vrijheid van (taal)handelingen anderzijds. Paragraaf 1.8 is gewijd aan de consequenties die een en ander heeft voor de vrijheid van godsdienst in een staat.

De theorie van het ontstaan en de aard van de affecten, waaronder de passies, zoals Spinoza die in *Ethica* III uiteenzet, wordt weergegeven en besproken in hoofdstuk 2. Na deze algemene theorie wordt in drie paragrafen afzonderlijk aandacht besteed aan de passages waar Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat*, de *Ethica* en het *Politiek traktaat* over de affecten schrijft.

In hoofdstuk 3 in dezelfde drie werken waarin Spinoza zelf een relatie legt tussen de passies enerzijds en politiek anderzijds worden de betreffende teksten bekeken. Dit hoofdstuk is geordend naar drie dimensies waar deze relatie bij Spinoza een rol speelt: bij het ontstaan van de staat, in het kader van het voortbestaan dus bij de stabiliteit van de staat en met betrekking tot het doel van de staat. Zowel bij het ontstaan van de staat als bij het voortbestaan en de stabiliteit van de staat blijkt dat de imaginaire en passionele aard van de mens voor Spinoza uitgangspunt is en altijd van wezenlijk belang blijft. Alleen zolang iemand daar meer voordeel dan nadeel in ziet, houdt men zich aan een belofte of aan de wet. De manier waarop een staat op dat gegeven kan inspelen is door gebruik te maken van de passies. Dat kan ofwel door in te spelen op de trieste passies (angst voor sancties) of op de blijde passies (hoop op beloning). Ik spreek in dat kader van een motivatietheorie. In het geval van gemotiveerd worden door de passies is er in de *Ethica* sprake van extern gemotiveerd zijn. In de *Ethica* stelt Spinoza deze externe motivatie tegenover de intrinsieke motivatie door de rede. In zijn politieke filosofie speelt de rede echter een te verwaarlozen rol. De twee manieren waarop zowel onderdanen als regeerders gemotiveerd kunnen worden tot gewenst gedrag zijn de weg van de trieste passies versus de weg van de blijde passies.

In deel II '*Het eerste Argentijnse gezicht van Spinoza*' is in hoofdstuk 1 kort de voorgeschiedenis van Latijns-Amerika in het algemeen en van Argentinië in het bijzonder beschreven. Deze begint in het kader van het thema 'Spinoza in Argentinië' al in 1492, omdat de 'ontdekking van Amerika' het mogelijk maakte dat de westerse filosofie voet aan de grond kreeg in Latijns-Amerika, en dus ook in Argentinië. Naast een noodzakelijk snelle en daardoor oppervlakkige gang door de receptie van de westerse filosofie in Latijns-Amerika in het algemeen en Argentinië in het bijzonder, komt de kwestie van de mogelijkheid en de authenticiteit van een Latijns-Amerikaanse filosofie aan de orde. Deze vanaf de 19^e eeuw gestelde vraag werd in de tweede helft van de 20^e eeuw expliciet onderwerp van discussie in de *filosofie van de bevrijding*, waaraan hoofdstuk 2 is gewijd. Deze laatste - voortgekomen uit de *theologie van de bevrijding* - is zelf vaak beschouwd als dé kandidaat voor een authentiek Latijns-Amerikaanse filosofie. De standpunten in het debat van de Mexicaanse filosoof Leopoldo Zea, de Peruaanse filosoof Augusto Salazar en de Argentijnse filosoof Enrique Dussel worden weergegeven. Dussel is de enige van de drie die nog leeft en veel publiceert, recent over een 'politiek van de bevrijding'. Een van mijn conclusies is, dat de receptie van Spinoza's filosofie in Argentinië begrepen kan worden als een dergelijke 'politiek van de bevrijding'.

Vanaf hoofdstuk 3 komt Spinoza in Latijns-Amerika en in Argentinië in beeld. Er is een niet zo duidelijk te benoemen 'spoor' van Spinoza in het eerste driekwart van de 20^e eeuw. Dat

spoor is klein, gevarieerd en weinig onderscheidend. Het is onderdeel van de receptiegeschiedenis van Spinoza in Argentinië, maar betreft alleen korte publicaties, enkele vermeldingen van Spinoza in ander werk of slechts een impliciete verwijzing naar Spinoza's filosofie.

Behalve dit vroege spoor van een diffuse receptie van Spinoza in Argentinië bleek er ook - deels gelijktijdig - een duidelijk joodse receptie van Spinoza te bestaan in het eerste driekwart van de 20^e eeuw. Hoe deze receptie is ontstaan en wat haar aard was, is onderwerp van hoofdstuk 4. In het begin van de 20^e eeuw was Argentinië het meest welvarende en meest Europese land van Latijns-Amerika, als men kijkt naar de hoofdstad Buenos Aires. En tegelijk was het een land met uitgestrekte nog niet ontgonnen landstreken. Argentinië werd het immigratieland bij uitstek. Onder de immigranten waren veel joden uit Oost-Europa die leden onder de vervolging door de tsaren. Zij brachten Spinoza naar Argentinië. De relatief grote joodse gemeenschap in Argentinië heeft een eerste duidelijk onderscheiden Spinozareceptie voortgebracht. Zonder traditie in de 17^e, 18^e en 19^e eeuw verschijnen daardoor in de 20^e eeuw in Argentinië een relatief groot aantal Spaanse vertalingen van Spinoza's werken, ook eerder dan in Spanje. Tot aan 1977 zijn praktisch alle uitgaven en vertalingen van Spinoza's werken joods, evenals de secundaire literatuur over Spinoza. In praktisch al deze werken gaat het echter alleen over de Spinoza van de *Ethica*, en dan nog alleen over deel I, *Over god*. En wanneer het over het *Theologisch-politiek traktaat* gaat betreft dit alleen het theologische deel tot en met hoofdstuk 15. Niet of nauwelijks een woord wordt gewijd aan de conatus, de aandrift in alles om zich door te zetten, aan macht, aan passies en aan politiek bij Spinoza. Spinoza wordt neergezet als een goede zoon van het joodse volk die als zodanig eerherstel verdient. In 1977 wordt dan ook bij gelegenheid van het Spinozaherdenkingsjaar door de directeur van het Museo Judio de Buenos Aires een verzoek gedaan aan de Spaans-Portugese synagoge in Amsterdam om de ban uit 1656 op te heffen. Deze joodse receptie vormt een wezenlijk, specifiek en interessant onderdeel van de geschiedenis van de Spinozastudies in Argentinië. De joodse receptie die aanwezig is in vertalingen en uitgaven van en over Spinoza, uitgegeven door eigen joodse uitgeverijen en opgenomen in eigen joodse tijdschriften, vormt werkelijk het andere Argentijnse gezicht van Spinoza. Maar geen enkele publicatie, ook niet het vierdelige standaardwerk van León Dujovne uit de jaren 1942-1945, is vertaald.⁹⁶⁵

Er bleken twee Argentijnse gezichten van Spinoza te zijn: het joodse en het passioneel-politieke van na 1980. Dit laatste, dat het vertrekpunt van deze studie was, wordt in deel III besproken. Hoewel filosofisch van zeer verschillende aard, is in mijn onderzoek duidelijk geworden dat de eerdere joodse receptie van Spinoza's filosofie toch de belangrijkste verklaring is voor de belangstelling voor Spinoza aan het eind van de twintigste eeuw. Er schijnt echter nauwelijks sprake te zijn van direct contact tussen vertegenwoordigers van beide recepties. Na 1977 lijkt de joodse receptie abrupt op te houden. De politieke situatie in Argentinië, de militaire dictatuur van 1976 tot 1983, maakt een einde aan praktisch alle intellectuele en politieke activiteit. Maar bij nader onderzoek lijkt er ook sprake te zijn van een zekere continuïteit. Verreweg de meeste hedendaagse Argentijnse filosofen die zich met Spinoza bezighouden en over hem publiceren, hebben een joodse achtergrond. Bij een aantal van hen is deze achtergrond expliciet in hun filosofie en in hun publicaties aanwezig, al is de invalshoek bij hen ook *passies en politiek* bij Spinoza. Wat beide recepties ook gemeenschappelijk hebben is de politieke inzet van Spinoza's filosofie in het kader van respectievelijk de eigen identiteit en het verlangen naar maatschappelijke veranderingen.

Andere verklaringen voor de tweede receptie kunnen gevonden worden in de politiek-economische en culturele achtergrond van Latijns-Amerika in het algemeen en Argentinië in het bijzonder. Argentinië (lees: Buenos Aires) is vanaf het einde van de 19^e eeuw Europees, en met name Duits en Frans, georiënteerd geweest. Bovendien blijken politiek en filosofie al minstens 200 jaar (in 2010 wordt de tweehonderdjarige onafhankelijkheid van de belangrijkste Latijns-

⁹⁶⁵ Atilano Dominguez, 'The forgotten book; León Dujovne, Spinoza, su vida, su poca, su obra, su influencia, 1941-1945'. *Studia Spinozana* 1(1985), 462-469.

Amerikaanse landen gevierd) met elkaar verstrengeld te zijn. In Argentinië brachten universitair geschoolde filosofen het vaak relatief ver in de politiek, tot minster of zelfs tot president. Vanuit een andere kant, namelijk van onderop, was er ook sprake van een duidelijke relatie tussen een bepaalde filosofie en een politieke praktijk. In de 19^e eeuw was dat het geval met Comte's positivisme als filosofie voor de opkomende burgerij. In de 20^e eeuw voedde het marxisme bevrijdingsbewegingen: Che Guevara is bijvoorbeeld een Argentijn. Vanaf de jaren '60 van de 20^e eeuw waren de christelijke basisgemeenschappen een concrete manifestatie van de bevrijdingstheologie en later van de bevrijdingsfilosofie.

In deel III *'De nieuwe generatie: het tweede Argentijnse gezicht van Spinoza: passies en politiek, 1980-2010'* beschrijf ik de omvang en de aard van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980. De Franse 'wending naar de politiek' in de Spinozastudies vanaf de jaren '60 is ook in de Argentijnse Spinozastudies vanaf de jaren '80, en met name na het omverwerpen van de dictatuur in 1983 gereciperend. Een interpretatie van Spinoza waarin *passies en politiek* een rol spelen en nog strikter de lezing van Spinoza als een 'passionalist' is bij een aantal filosofen van deze generatie duidelijk aanwezig. Er is daarnaast sprake van een grotere diversiteit dan ik aanvankelijk dacht, en ook de joodse Spinozareceptie blijkt nog door te werken.

In hoofdstuk 1 bespreek ik een drietal filosofen die al vanaf de jaren '80 veel over Spinoza hebben gepubliceerd, te weten Leiser Madanes, Gregorio Kaminsky en Diana Cohen. Het centrale thema van Leiser Madanes is de vrijheid van meningsuiting. Kaminsky schreef na zijn boek over *passies en politiek* waarin hij Spinoza een 'passionalist' noemt vooral over zekerheid en veiligheid in de staat. Diana Cohen heeft zelfdoding, identiteit, bio-ethiek en de toepassing van Spinoza's filosofie voor het dagelijkse leven als aandachtspunten. In hoofdstuk 2 komen een zestal filosofen aan de orde, die onderling sterk verschillende posities innemen en bij wie het Spinozaonderzoek een minder grote plaats in hun werk en publicaties inneemt. Bij meer dan de helft van hen is er sprake van een expliciete verbinding van Spinoza met joodse thema's en filosofie.

Hoofdstuk 3 is voor het grootste deel gewijd aan Diego Tatián, die een centrale positie inneemt in het recente Spinozaonderzoek. Hij heeft veel publicaties op zijn naam, en is de initiator van onderzoeksprojecten, publicaties, conferenties en andere activiteiten die Spinoza betreffen. Een daarvan is het organiseren van de meerdaagse internationale Spinoza colloquia die sinds 2004 jaarlijks in Córdoba worden gehouden. In paragraaf 3.3 spreek ik dan ook van 'weer een nieuwe generatie', namelijk die van de jonge onderzoekers en promovendi die vanaf 2004 de meerderheid vormen op deze Spinoza colloquia. Negen van hen, die het meest van zich doen spreken met hun onderzoek, vertalingen en publicaties worden kort afzonderlijk besproken.

Gaandeweg mijn onderzoek bleek er een onderdeel van de Spinozareceptie van na 1980 te zijn vanuit een niet-puur filosofische hoek, voor zover men in Argentinië van een zuiver filosofische insteek kan spreken. Dit onderdeel betreft de 'psychoanalytische receptie' van Spinoza in Argentinië. In exact hetzelfde jaar, 1910, waarin de eerste publicatie verschijnt van een van de besproken joodse auteurs, Alberto Gerchunoff, vindt ook de eerste expliciete en publiekelijke manifestatie van aandacht voor de psychoanalyse in Argentinië plaats. In het in 2006 verschenen *Zwartboek van de psychoanalyse* wordt in de inleiding vermeld dat er nog maar twee achtergebleven landen op de wereld zijn waar de psychoanalyse nog belangrijk wordt gevonden: Frankrijk en Argentinië.⁹⁶⁶ Uitzonderlijk is niet alleen de grote plaats die de psychoanalyse, en dan met name de lacaniaanse variant, inneemt in het onderwijs, in de geestelijke gezondheidszorg, in

⁹⁶⁶ Catherine Meyer en Mikkel Borch-Jacobsen (red.), *Le Livre Noir de la psychoanalyse; vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Ed. des Arènes, 2005; Idem, *El libro negro del psicoanálisis*, Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

de media en in het alledaagse leven in Argentinië. Daarnaast is het opvallend dat een groot aantal filosofen psychoanalytisch zijn geschoold en georiënteerd. Andersom zijn er ook veel psychoanalytici en psychologen (het onderscheid tussen beiden is in Argentinië veel kleiner dan in Nederland) die zich met filosofie bezighouden. Veel boeken, tijdschriften, websites, opleidingsinstituten, groeperingen en netwerken zijn zowel psychoanalytisch als filosofisch van aard. In dit kader komt ook Spinoza, al dan niet in verband met Lacan en Deleuze, relatief vaak aan de orde. Artikelen in landelijke dagbladen geschreven door psychoanalytici en psychologen over maatschappelijke kwesties betrekken vaak Spinoza in hun beschouwing. Ook daarin spelen de (trieste) passies en de politieke filosofie van Spinoza een rol.

In hoofdstuk 4 wordt de geschiedenis van de psychoanalyse in Argentinië kort beschreven. Evenals de vraag naar het bestaan en de identiteit van een Argentijnse filosofie, is de vraag naar de eigenheid van de psychoanalyse in Argentinië nog steeds actueel. Een van mijn conclusies is dat deze laatste vraag echter niet of nauwelijks de identiteit van de Argentijnse psychoanalyse betreft. De psychoanalyse zelf is namelijk niet specifiek Argentijns. Ze is klassiek freudiaans dan wel orthodox lacaniaans in de zin van ‘terug naar Freud’.

Dit onderdeel van de receptie van Spinoza in Argentinië bleek ook met het oog op het thema *passies en politiek* relevant. De meest expliciete koppeling van Spinoza aan Freud en aan de psychoanalyse is te vinden in publicaties van in de praktijk werkzame psychoanalytici. Twee van hen worden tot slot in paragraaf 4.1 en 4.2 uitvoerig besproken. Enrique Carpintero werkzaam in Buenos Aires en Miguel Benasayag voornamelijk werkzaam in Parijs en Reims publiceren over respectievelijk Freud en Spinoza en over de psychoanalytische praktijk en Spinoza.⁹⁶⁷

Wat de receptie van Spinoza in Argentinië betreft ben ik in het besluit tot de volgende conclusies gekomen. Kenmerkend voor de Argentijnse filosofen in het algemeen en voor de filosofen van na 1980 die ik heb bestudeerd in het bijzonder, is dat ze relatief weinig aandacht besteden aan metafysica, kentheorie, wetenschapsfilosofie en analytische filosofie. Ze hebben meer aandacht voor de problemen van alledag en in eigen omgeving. Ze proberen hun opvattingen breed te verspreiden via toegankelijke publicaties en journalistieke kanalen. Ze zitten niet in een ivoren toren. Op grond van mijn synthese van Spinoza's politieke filosofie, zijn filosofie van de affecten en de samenhang tussen beide in deel I, beargumenteer ik dat de lezing van Spinoza als een ‘passionalist’, die door het merendeel van de besproken filosofen en intellectuelen van de ‘tweede generatie’ na 1980 in Argentinië in meer of mindere mate wordt gedeeld, gerechtvaardigd is. Deze lezing van Spinoza wordt ook door de Argentijnse psychoanalytici die over Spinoza hebben gepubliceerd bevestigd. Net als bij de eerdere, joodse receptie van Spinoza wordt ook deze interpretatie ingezet en gebruikt in een ‘politiek’ project. De vraag in hoeverre daarmee - in beide recepties - recht wordt gedaan aan de filosofie van Spinoza beantwoord ik gedeeltelijk ontkennend. In het geval van de joodse receptie, is dit omdat hun lezing van Spinoza voorbijgaat aan de centrale plaats die de conatus, macht, passies en politiek bij Spinoza innemen. Wat betreft de tweede receptie is dit, omdat ondanks het erkennen van de centrale rol van de passies in Spinoza's politieke filosofie, deze rol als het ware nog niet serieus genoeg genomen wordt. Men gaat daarbij namelijk uit van het twee-wegenmodel van de rede versus de passies uit de *Ethica*. In de *Ethica* geeft Spinoza echter een ander ‘twee-wegenmodel’ dan in zijn politieke filosofie. Het zogenaamde koppelingsbeginsel waarbij eigenbelang gekoppeld wordt aan algemeen belang is de politieke variant van het twee-wegenmodel.⁹⁶⁸ Maar deze

⁹⁶⁷ Enrique Carpintero, *La alegría de lo Necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía, 2003; Miguel Benasayag en Gérard Schmit (2003), *Les passions tristes; Souffrance psychique et crise social*, vert. uit het Spaans, Paris: La Découverte.

⁹⁶⁸ Wim Klever, ‘Power: Conditional and Unconditional’ in: C. De Deugd (red.), *Spinoza's political and theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York: North-Holland Publishing Company, 1984. Pp. 95-106.

koppeling werkt omdat er ingespeeld wordt op de passies, zowel op de trieste passies (angst) of - nog effectiever - op de blijde passies (hoop en ambitie). Het bevorderen van wat door iemand als eigenbelang wordt gezien gaat nog altijd met een (blijde) *passie* gepaard, en niet met de rede die volgens Spinoza in de politiek een te verwaarlozen rol speelt.

Tot slot stel ik dat het kennisnemen van de receptie van Spinoza in Argentinië na 1980 bijdraagt aan een vollediger en adequater begrip van de filosofie van Spinoza, met name op het punt van de intrinsieke samenhang van zijn politieke filosofie en de filosofie van de passies, ofwel van passies en politiek in de realiteit van alledag.

Summary

The Argentine face of Spinoza Passions and politics

The central question that will be answered in this dissertation is, if there is an explanation for the fact that at the end of the 20^e century there exists a relatively great interest in the philosophy of Spinoza in Argentina, compared with other countries in Latin America and in Europe. This study is partly historical. It contains a history of the reception of Spinoza in a little known context. In addition, the nature of that reception has been analyzed. Some Argentine publications on Spinoza in which *passions* and *politics* are central themes appeared to take a radical position. Spinoza is a ‘passionalist’, and not a rationalist, wrote Gregorio Kaminsky in a publication from 1990.⁹⁶⁹ The reason for the excommunication of Spinoza in 1656 is the fact that his philosophy of the passions was considered subversive by the authorities, asserts Diego Tatián in a book about Spinoza from 2001.⁹⁷⁰ Both Argentine philosophers expose the mechanisms to which Deleuze refers in the quote I have chosen as the motto for this dissertation: ‘La dévalorisation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s’en servent, forment l’objet pratique de la philosophie.’⁹⁷¹ My study will reveal what has been written about Spinoza in Argentina in the 20^e century and also highlights the philosophical theme of the intrinsic relation between *passions* and *politics* in Spinoza’s philosophy.

The research question which is formulated in the introduction of the study states explicitly the underlying relation between the philosophical question for *passion* and *politics* and the historical-contextual question for the reception of Spinoza. This question is: *Is it possible to give an explanation for and an evaluation of the reception of Spinoza in Argentina after 1980 which shows a relatively great interest in the relation of Spinoza’s philosophy of the passions and his political philosophy?* This research question has been divided into three sub questions; each of these sub questions will be treated in one of the three parts of this study.

Part I discusses *the relation between Spinoza’s philosophy of the passions and his political philosophy* and is explained according to my own interpretation. In part II you will find the historical and contextual factors which could be important to find *an explanation for the reception of Spinoza in Argentina after 1980 which shows a relatively great interest in the relation of Spinoza’s philosophy of the passions and his political philosophy*. In part III I looked for the reception itself of *Spinoza in Argentina after 1980 which shows a relatively great interest in the relation of Spinoza’s philosophy of the passions and his political philosophy*, and for the extent and nature of all this.

To enable me to make an evaluation of the adequacy of the Argentine reception of Spinoza which is described in part III, part I starts with ‘*Spinoza on passions and politics*’ which describes how Spinoza himself sees the relation between passions and politics. My description is based on a thorough study of three of Spinoza’s works: the *Theological-political treatise*, the *Ethics* and the *Political treatise*. They are the most relevant when it comes to the theme *passions and politics*. In part I, chapter 1, I reproduce the political philosophy of Spinoza, divided into seven themes. Paragraph 1.1 deals with the general fundamental principles of the state and with the transition from a natural state to a civil state. I argue that Spinoza does not believe in a theory of social contract; he asserts a natural transition to a community. The ground for this natural transition is not a calculation nor a rational decision. The transition does not create an obligation, and there is no transference of power. Two themes in Spinoza’s political philosophy, sometimes misunderstood and criticised, are *right and power* and *the common people*. I discuss these themes in

⁹⁶⁹ Gregorio Kaminsky, *Spinoza; la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa, 1998, eerder verschenen Buenos Aires: Gedisa, 1990.

⁹⁷⁰ Diego Tatián, *La cautela del salvaje; Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Hidalgo, 2001.

⁹⁷¹ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Minuit, 1968, p. 250.

paragraphs 1.4 and 1.5, and I try to explain them with nuances in paragraphs 1.6 and 1.7. I present Spinoza's preference for democracy as a form of government and his plea for a radical freedom of speech on the one hand and on for the limitation of (speech)acts on the other hand. Paragraph 1.8 is devoted to the consequences of the one and the other for the freedom of religion.

The theory of the origin and the nature of the affects, including the passions, as Spinoza describes this in *Ethics* part III, is reproduced and discussed in chapter 2. After the general theory of the affects, follow three paragraphs which described the way in which Spinoza deals with the affects in the *Theological-political treatise*, in the *Ethics* and in the *Political treatise*.

In chapter 3 I look at the passages in the same three works where Spinoza himself describes the relation between passions and politics. This chapter is structured in three parts, in accordance with the three dimensions where the relation passions and politics plays a part: in the origin of the state, in the maintenance and stability of the state and related to the aim of the state. At the origin of the state and in the maintenance of the stability of the state it becomes evident that the imaginative and passionate nature of man is Spinoza's starting point and always remains decisive. Only as long as somebody supposes to receive more advantage than disadvantage, a promise or contract or law is kept. The way for a state to profit by this natural law is to make use of the passions. This is possible either responding to sad passions (fear for sanctions) or responding to joyful passions (hope for recompense). I call this Spinoza's theory of motivation, or two-way model. In his *Ethics* Spinoza write about being motivated by the passions as passive or external, from outside. He confronts this with being motivated from inside, from reason. In his political philosophy reason does not play an important role. The two ways for being motivated in the state are no longer by reason or passion, but by sad passions or joyful passions.

In part II '*The first Argentine face of Spinoza*' is described shortly (in chapter 1) the history of Latin America in general and Argentina in particular. The history of 'Spinoza in Argentina' starts in 1492, because the 'discovery of America' cleared the way for western philosophy in Latin America, and also in Argentina. After a necessarily rapid and therefore superficial round through the reception of western philosophy in Latin America and Argentina, the question of the possibility and the nature and authenticity of a Latin American philosophy appears. These question emerges from the 19th century, and in the second part of the 20^e century is an explicit subject of discussion in the *philosophy of liberation*, to which I dedicate chapter 2. This philosophy itself – a result of the *theology of liberation* – is often viewed as the candidate for an authentic Latin American philosophy. The points of view in this debate, of the Mexican philosopher Leopoldo Zea, the Peruvian philosopher Augusto Salazar and the Argentine philosopher Enrique Dussel, are presented. Dussel is the only one still alive, and publishing a lot, recently about the '*politics of liberation*'. One of my conclusions is that the reception of Spinoza's philosophy after 1980 in Argentina can be understood as such a 'politics of liberation'.

From chapter 3 on, Spinoza is appearing on the stage in Latin America and in Argentina. There exists a trace, not so clear, of Spinoza in the first three quarters of the 20^e century. This trace is a little one, various and not distinctive. It is a part of the history of the reception of Spinoza in Argentina, but only consists of short publications, some entries in other works, or some implicit reference to Spinoza's philosophy.

Beside this early trace there exists, in more or less the same period, a Jewish reception. The origin and the nature of this reception is the subject of chapter 4. In the beginning of the 20^e century Argentina was the most prosperous and most European country in Latin America, at least looking at the capital Buenos Aires. At the same time it was a vast country, big part of it not yet claimed. Argentina became an immigration country, also for a lot of Jews from eastern Europe, who where suffering from the Tsars persecution. They brought Spinoza to Argentina. The relatively big Jewish community in Argentina has produced a first quite distinctive Spinoza reception. There had not been a tradition in the 17e, 18e and 19e century, but in the 20e century

some Spanish translations of Spinoza's work emerge in Argentina. This was even before they were translated in Spain.. Until 1977 nearly all the publications and translations of Spinoza's works are Jewish, and the same is the case with the secondary literature of Spinoza. In all these works it is the Spinoza of the *Ethics* making his appearance, and of the *Ethics* most of all part I and V, about god. With regard to the *Theological-political treatise* it is only the theological part until chapter 16 that is referred to. No word about the *conatus*, about power, passions or politics. Spinoza is represented as a good son of the Jewish people, who as such deserves to be reinstated. In 1977, a Spinoza commemoration year, the director of the *Museo Judío de Buenos Aires* requests to the Spanish-Portuguese synagogue in Amsterdam to undo the ban from 1656. This Jewish reception is a real, specific and interesting part of the history of the Spinoza studies in Argentine. The Jewish reception, present in translations and publications from and about Spinoza, published by their own Jewish publishers, and in their own Jewish periodicals, shows really the other Argentine face of Spinoza. But none of these publications, not even the classic work in four volumes of León Dujovne from the years 1942-1945, has been translated.⁹⁷²

So, there appeared to be two Argentine faces of Spinoza: the Jewish one and the passion-political one after 1980. The last one, which was the starting point of this study, is represented in part III. Although philosophically quite different, it became clear to me during my research that the early Jewish reception of Spinoza's philosophy is an important explanation for the interest in Spinoza in the last twenty years of the 20th century and the beginning of the 21st century. Nevertheless, there seems to be no direct connection between representatives of the two generations. The Jewish reception seems to stop completely after 1977. The political situation in Argentina, the military dictatorship from 1976 until 1983, puts an end to nearly all intellectual and political activities. However, after further research there seems to be also a certain continuity. Most of the contemporary Argentine philosophers dealing with Spinoza and publishing about him, have a Jewish background. In some of them this background is explicitly present in their publications and activities, although their angle of incidence is also *passions and politics* in Spinoza. Both receptions have their political commitment with Spinoza's philosophy in the context of their own identity or desire for political and social changes in common.

Other possible explanations for the second reception of Spinoza can be found in the political-economical and cultural background of Latin America in general and Argentina in particular. Argentina (means: Buenos Aires) from the end of the 19th century has been oriented at Europe, and most of all, at the cultural and intellectual life in Germany and France. Politics and philosophy have been mixed up for at least 200 years; 2010 is the celebration of two hundred years of independence in most of the Latin American countries. In Argentina professional philosophers have made their way in politics, as a minister or even president. From another side, bottom up, there have also been a clear relation between a specific philosophy and a political practice. In the 19th century this was the case with Comte's positivism as a philosophy for the emerging bourgeoisie. In the 20th century it was Marxism that inspired liberation movements: Che Guevara for instance is Argentine. Since the '60 of the 20th century the Christian basic communities formed a concrete manifestation of the theology of liberation, later on the philosophy of liberation.

In part III *The new generation: the second Argentine face of Spinoza: passions and politics. 1980-2010* the extent and the nature of the reception of Spinoza in Argentina after 1980 is described. The French 'turn to politics' in the Spinoza studies from the sixties has also developed the Argentine Spinoza studies from the eighties. An interpretation of Spinoza in which *passions and politics* plays an important role, and even more, an interpretation of Spinoza as a 'passionalist' is

⁹⁷² Atilano Domínguez, 'The forgotten book; León Dujovne, Spinoza, su vida, su poca, su obra, su influencia, 1941-1945'. *Studia Spinozana* 1(1985), 462-469.

more or less present in many of the philosophers of this generation. Nevertheless, there is more diversity than I thought in advance, and the Jewish reception of Spinoza is still present.

In chapter 1 three philosophers are discussed who since the eighties have been publishing about Spinoza: Leiser Madanes, Gregorio Kaminsky and Diana Cohen. The central theme of Leiser Madanes is the freedom of speech. Kaminsky deals, after publishing his book about Spinoza in which he calls him a 'passionalist', in particular about security and safety in the state. Diana Cohen concentrates her publications on the topics of suicide, identity, bio-ethics and how to apply Spinoza's philosophy to daily life and problems. In chapter 2 six philosophers are presented who take very different positions, and for whom their Spinoza research forms only a part of their activities and publications. More than half of them unite explicitly Spinoza with Jewish religion and philosophy.

Two paragraphs of Chapter 3 are dedicated to Diego Tatián, who has a central position in the actual Spinoza research. He published a lot about Spinoza, and is the initiator of many research projects, publications, conferences and other activities concerning Spinoza. One of these, and the most important to me, is the organisation since 2004 of the international Spinoza congresses that take place every year, for three or four days, in Córdoba. In paragraph 3.3 I write about 'again a new generation', namely the young philosophers, researchers and research assistants writing their PH.D., who form the biggest part of the participants at these congresses. Nine of them who have translated and published most and are very active in the Spinoza research are presented in this paragraph.

Over the course of my research another part of the Spinoza reception in Argentina presented itself, and not from a purely philosophical side, to the extent that one ever can speak of a purely philosophical side in Argentina. It is the 'psychoanalytical reception' of Spinoza in Argentina. In the same year, 1910, in which appears the first publication of a Jewish writer on Spinoza, namely Alberto Gerchunoff, appears the first explicit and public manifestation of attention for psychoanalysis in Argentina. In the *Black Book of Psychoanalysis*, published in 2006, is asserted in the introduction that there are only two backward countries left in the world where psychoanalysis still plays an important role: France and Argentina.⁹⁷³ Exceptional is not only the fact that indeed psychoanalysis – and especially the lacanian version – plays an important role in professional education, in public health, in the media and in everyday life in Argentina. It is also striking that many philosophers are trained in and orientated at psychoanalysis. On the other hand there are a lot of psychoanalysts and psychologists (the difference between them is much less in Argentina than in the Netherlands) who occupy themselves with philosophy. A lot of publications, magazines, websites, educational institutes, organizations, groups and networks are at the same time philosophical and psychoanalytical. In this context also Spinoza appears some times, in connection with Lacan or Deleuze. Articles in national journals about social and political questions, written by psychoanalytici and psychologists, relatively often involve Spinoza in their considerations. Also the subject of the (sad) passions and the political philosophy of Spinoza appear in this context.

In chapter 4 I give a summary of the history of psychoanalysis in Argentina. Like the question for the existence and the identity of a specific Argentine philosophy, described in part II, the question for the specificity of psychoanalysis in Argentina is still topical. One of my conclusions is that this last question is not about the identity of Argentinian psychoanalysis, because this is not specific at all. Argentinian psychoanalysis is classical Freudian or lacanian in his 'back to Freud'-ian sense. This part of the reception of Spinoza in Argentina appeared to be very relevant as far as the theme of *passions and politics is concerned*. The most explicit connection

⁹⁷³ Catherine Meyer en Mikkel Borch-Jacobsen (red.), *Le Livre Noir de la psychoanalyse; vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Ed. des Arènes, 2005; Idem, *El libro negro del psicoanálisis*, Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

between Spinoza and Freud and psychoanalysis can be found in the publications of psychoanalytical practitioners. Two of them are treated in paragraphs 4.1 en 4.2. Enrique Carpintero, who works in Buenos Aires and Miguel Benasayag, who works mainly in Paris and Reims, have published about respectively Freud and Spinoza and psychoanalytical practice and Spinoza.⁹⁷⁴

With regard to the reception of Spinoza in Argentina I came to the following conclusion. Characteristic for the Argentine philosophers in general, and certainly for the philosophers I studied after 1980, is that they pay little attention to metaphysics, theory of knowledge and analytical philosophy. They pay more attention to themes and problems in everyday life, individual and social. They try to spread their ideas by way of accessible publications and journalistic canals. They do not stay in their proverbial ivory tower

Based on my synthesis in part I of Spinoza's political philosophy, his philosophy of the affects and the relation between both, I argue that the interpretation of Spinoza as a 'passionalist' is justified. This interpretation is, in different ways, more or less shared by the intellectuals and philosophers of the presented 'second generation' after 1980 in Argentina. This interpretation is also shared by the Argentine psychoanalytici who wrote about Spinoza. Like the earlier Jewish reception of Spinoza they use their Spinoza interpretation in a 'political' project. My answer to the question to what extent they - both receptions – are doing justice to Spinoza's philosophy, is partly negative. In case of the Jewish reception, because their interpretation of Spinoza ignores the central place of the conatus, affirmative power, passions and politics in Spinoza's philosophy. In case of the second reception because the central place of the passions in the political philosophy isn't taken seriously enough. They make use of the model of the two-ways, reason and passion, that Spinoza sketches in the *Ethics*. But in the *Ethics* Spinoza gives another model of two-ways, or motivational theory, than in his political philosophy. The so called coupling principle, by which self-interest is coupled to general or public interest is the political variant of the two-ways model.⁹⁷⁵ But this coupling is effective because of the appeal to the passions, either to the sad passions (fear), or to the even more effective joyful passions (hope, ambition). Reason is, according to Spinoza, a negligible force in politics.

Finally, I claim that taking note of the reception of Spinoza in Argentina after 1980 contributes to a fuller and more adequate understanding of Spinoza's philosophy, in particular with regard to the intrinsic relation of his political philosophy and his theory of the passions, in other words, with regard to the intrinsic relation of passions and politics in everyday life.

⁹⁷⁴ Enrique Carpintero, *La alegría de lo Necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires: Topía, 2003; Miguel Benasayag (2003) e.a.

⁹⁷⁵ Klever (1984).

Een woord van dank

Tot slot wil ik graag mijn dankbaarheid verwoorden naar een aantal personen die allemaal op hun eigen manier een bijdrage hebben geleverd aan deze studie. Het werken aan een proefschrift buiten de universiteit betekent niet alleen een ander traject en een andere tijdsbesteding, maar ook andere contacten en gesprekken. Door mijn leeftijd en mijn werkzaamheden was ik een nog meer een buitenbeentje in de academische wereld. Ik bedank mijn beide promotores voor de manier waarop zij met dit gegeven zijn omgegaan. Van hen kreeg ik veel vertrouwen en vrijheid, en werd ik tegelijk op tijd aangestuurd en bij de les gehouden. Ik heb kunnen profiteren van de in dit kader sterke kanten van beiden.

Gido Berns gaf mij de noodzakelijke structuur en discipline en gedetailleerde opmerkingen bij mijn taalgebruik. Door zijn inhoudelijke kritische vragen werd ik gemotiveerd om bepaalde aspecten van Spinoza nauwkeuriger te onderzoeken. Bijvoorbeeld hoe Spinoza eigenlijk over het volk denkt. Gido was vanzelfsprekend extra oplettend als ik het waagde iets over politieke economie te schrijven. Dat heb ik uiteindelijk - en terecht - dan ook achterwege gelaten. Ik ben hem dankbaar voor zijn begeleiding en voor onze gesprekken. Ik herinner mij het mooie moment waarop hij vertelde, dat ik iets van mijn enthousiasme voor Spinoza op hem had kunnen overbrengen, en dat hij dat op zijn beurt aan anderen zou willen doorgeven.

Herman De Dijn ben ik dankbaar voor de gesprekken over wat Spinoza precies bedoelt, die bijna altijd begonnen met een ogenschijnlijk verschil in interpretatie. Na een wederzijdse verheldering van de standpunten, waarbij ik mijn 'kort door de bocht zijn' altijd moest nuanceren, bleek Spinoza steeds weer meer 'sophisticated' te zijn. Mijn begrip van Spinoza is dankzij Herman adequater geworden en ik hoop dat ik daarvan in dit proefschrift blijf geef. Dankzij hem ben ik ook genuanceerder gaan kijken naar de Argentijnse filosofen waar ik zo enthousiast over was.

Ik prijs mij gelukkig dat ik naast beide promotores een paar meelezers en meedenkers heb gevonden, die het gemis van een onderzoeksgroep gedeeltelijk hebben goedgemaakt. Heel betrokken, niet alleen bij de vorderingen van mijn proefschrift, maar ook bij mijn persoonlijke welzijn, was Riet Hammen-Poldermans. Ons gezamenlijke project om tegelijk in Tilburg te promoveren, is wat haar deel betreft al twee jaar geleden succesvol afgerond. Hans Gribnau en Jan Knol hebben meegedacht en meegelezen en mij voorzien van kritische en nuttige opmerkingen, waarvoor ik hen dankbaar ben. Mede dankzij de Vereniging Het Spinozahuis heb ik de afgelopen jaren ruim de gelegenheid gehad om mijn kennis van Spinoza en zijn filosofie te vergroten en verdiepen. Dat gebeurde op internationale congressen, door het bijwonen en begeleiden van de Spinozazomerweken, door lezingen en studiebijeenkomsten. Daarbij heb ik sommige ideeën uit mijn proefschrift uit kunnen proberen, en ik bedank alle leden van de Vereniging die mij met hun vragen en opmerkingen verder hebben geholpen.

Mijn dankbaarheid gaat in dit kader in het bijzonder uit naar Theo van der Werf, die mij deze periode op allerlei manieren heeft ondersteund en geholpen. Ik heb gebruik kunnen maken van zijn grote kennis van Spinoza-uitgaven en van de secundaire literatuur. Daarnaast heeft hij alles wat ik schreef zeer kritisch gelezen. Met name de zorg voor de correctheid van verwijzingen, literatuurlijst en de bibliografie nam hij met veel toewijding en geduld voor zijn rekening. Alle onvolkomenheden die daarin nog te vinden zijn komen dan ook voor mijn rekening, omdat ik soms te eigenwijs was, en meestal de nuances van punten, komma's, haakjes, spaties en verschillende soorten streepjes, gewoon niet zag. Wij hebben een paar intensieve en gedenkwaardige werkdagen doorgebracht in het Spinozahuis in Rijnsburg, dat vanwege de restauratie en renovatie gesloten was. In de gestripte zeventiende-eeuwse omgeving namen we bij het licht van een bouwvakkerslamp, met stroom voor de laptop via een grote kabelhaspel, en met een kampeergasstel en een thermoskan koffie, uren achter elkaar mijn teksten door.

Ook ben ik dank verschuldigd aan alle Argentijnse filosofen die ik de afgelopen vier jaar persoonlijk heb leren kennen. Ik heb in de praktijk kunnen meemaken en van hen zelf kunnen

horen wat Spinoza voor hen betekent. Ze kunnen wat ik over hen heb geschreven niet lezen, maar misschien wordt dat eens mogelijk gemaakt door een Spaanstalige uitgave. Met name wil ik Diego Tatián noemen, die ik beschouw als bemiddelaar tussen, en initiatiefnemer en spil van het Argentijnse Spinozaonderzoek. Ik heb voort kunnen bouwen op zowel zijn interpretatie van Spinoza als op zijn historische en bibliografische onderzoek. Naast zijn eruditie en zijn inzet waardeert ik zijn spinozistische vriendschap en bescheidenheid zeer.

Op een heel andere manier zijn mijn drie zonen met mijn proefschrift verweven. Mijn oudste zoon, Remko van Broekhoven, met wie ik praktisch als gelijke de jaren '60 en '70 intens heb beleefd. Daarin speelde politiek in het algemeen en de situatie in Latijns-Amerika in het bijzonder een grote rol. We leerden samen Spaans, werkten samen in solidariteitsprojecten, hielden van dezelfde Latijns-Amerikaanse muziek, en reisden naar Cuba, Mexico en Nicaragua. Met zijn studenten journalistiek in Utrecht kwam hij vaker en eerder in Argentinië dan ik. Twee jaar geleden gingen we samen, hij om de presidentsverkiezingen mee te maken, en ik voor het Spinoza coloquio. Remko leerde in Córdoba zijn leeftijdgenoot Diego Tatián kennen en in Buenos Aires de psychoanalyticus Enrique Carpintero.

Mijn twee jongere zonen zijn halve Latijns-Amerikanen, in Nicaragua geboren tijdens mijn zesjarig verblijf daar, dat precies samenviel met de jaren van de sandinistische regering (1984-1990). Ernesto Lazo Lopèz is genoemd naar de in Europa wellicht meest bekende Argentijn, Ernesto (Che) Guevara, die een symbool is voor de strijd tegen onderdrukking, voor de 'nieuwe mens' en de vrijheid. Elio Lazo Lopèz is genoemd naar de zon (Grieks=hèlios), die voor de oorspronkelijke indiaanse bewoners van Latijns-Amerika, zoals de Maya's, als een god werd beschouwd en belangrijk was in hun wereldbeschouwing en astrologie.

Op de dag dat ik dit woord van dank schrijf, 25 mei 2010, wordt in Argentinië de 200 jaar onafhankelijkheid, het *bicentenario*, feestelijk gevierd. Evenmin als Spinoza geloof ik dat toeval bestaat, maar het is toch wel een aardige samenloop van omstandigheden.

Miriam van Reijen (Breda, 1946) is afgestudeerd in de sociale filosofie en ethiek (Nijmegen, 1974), en in de cultuur- en godsdienstsociologie (Nijmegen, 1983). Van 1973 - 1985 was zij o.a. wetenschappelijk medewerker filosofie aan de medische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, en docent aan diverse beroepsopleidingen voor o.a. maatschappelijk werkers en architecten. Na een 6-jarig verblijf in Nicaragua woont en werkt zij sinds 1990 in Breda. Momenteel is zij werkzaam als docent filosofie en ethiek aan de Academie voor Sociale Studies van Avans Hogeschool, Breda, en docent aan de Senioren Academie Brabant (HOVO) van de Universiteit van Tilburg. Zij is voorzitter van de Vereniging voor Filosofie Onderwijs (VFO) en bestuurslid van de Vereniging Het Spinozahuis.

Bijlage 1.

De filosofische kaart van Argentinië.

1. Universiteiten.

Argentinië (bijna 70 keer de oppervlakte van Nederland en 38 miljoen inwoners) heeft 88 universiteiten en 19 universitaire instituten. 45 % van het hele onderwijs in Argentinië is staats-/ openbaar onderwijs en gratis. 55% is privé en betaald onderwijs.

De verdeling van de 88 universiteiten is als volgt: 40 nationale staatsuniversiteiten, 45 privé universiteiten, 1 provinciale universiteit, 1 buitenlandse universiteit en 1 internationale universiteit. Daarnaast zijn er 12 privé universitaire instituten en 7 universitaire staatsinstituten.

De oudste universiteit is die van Córdoba (UNC), die in 1613 door de jezuïeten is gesticht, maar inmiddels staatsuniversiteit is geworden; de grootste is die van Buenos Aires (UBA), die in 1821 is gesticht, en nu 170.000 studenten heeft). Sinds de studentenopstand in 1918 in Córdoba hebben alle staatsuniversiteiten een democratisch door de drie geledingen (studenten, docenten en overig personeel) gekozen bestuur (*Asamblea Universitaria*). De verdeling in staat- en privé universiteiten is het gevolg van een herziening in de grondwet in 1958, die een einde moest maken aan de heftige strijd (het '*laica o libre*' debat genoemd) om het onderwijs tussen de staat en de RK kerk. In 1958 werd de scheiding kerk en staat officieel van kracht. Voor 1958 werd bijna met elke regeringswisseling het godsdienstonderwijs op de staatscholen verplicht (bv. in 1943) of weer afgeschaft (bv. in 1955) en kwam het onderwijs weer onder toezicht van de RK kerk of kwam er weer staatstoezicht op het godsdienstonderwijs.

Een volledige lijst van de universiteiten staat onder andere op:

http://www.me.gov.ar/spu/Servicios/Autoridades_Universitarias/autoridades_universitarias.html

en op: http://www.altillo.com/universidades/universidades_arg.asp

Twintig van de 88 universiteiten hebben een aparte en volledige studie (*carrera*) filosofie, waarvan 17 staats- en 3 privé, namelijk de Universidad Católica Argentina, de Universidad Católica de Cuyo en de Universidad del Salvador. Alle drie katholiek dus, want met El Salvador wordt niet het Midden-Amerikaanse land bedoeld, maar Christus de Verlosser. Een facultad (faculteit), departamento of escuela (school) betreft de institutionele organisatorische eenheid waarbinnen de carrera (opleiding) wordt vormgegeven. Er bestaat geen uniformiteit in naamgeving. De studie filosofie zit altijd in een faculteit samen met een andere, relatief verwante studie, bv. in Córdoba is dat de Facultad de Filosofía y Humanidades, in Buenos Aires de Facultad de Filosofía y Letras. In Córdoba spreekt men over de Escuela de Filosofía, in Buenos Aires en de meeste andere universiteiten van Departamento de Filosofía. Het departement/de opleiding is onderverdeeld in leerstoelen.

<http://www.buscouniversidad.com.ar/estudiar-filosofia-presencial-grado.html>

2. Filosofische tijdschriften uitgevers, verenigingen en congressen.

Ook bij de filosofische **tijdschriften** is er sprake van een tweedeling waar een debat aan ten grondslag ligt, in dit geval beperkt tot het Argentijnse filosofische milieu. De discussie speelde zich af in de jaren '60 en werd in de jaren '80 na het herstel van de democratie weer opgepakt. Het ging over het onderscheid tussen een polemische toegankelijke manier van filosofiebeoefening en een professionele academische. Beide soorten hebben nu hun eigen filosofische tijdschriften. Er zijn 37 'professionele' filosofische

tijdschriften en ongeveer 10 essayistische. Van de professionele tijdschriften staat een lijst op deze twee sites:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17402005000200004&script=sci_arttext
(Susana Romanos De Tiratelo en Graciela María Giunti, Las revistas argentinas de filosofía: visibilidad en bases de datos internacionales; *Argentine journals of philosophy: visibility in international databases*)

<http://www.latindex.unam.mx/index.html?opcion=2>

Een aantal namen zijn: Cuadernos de Ética, Cuadernos del Sur, Erasmo, Tópicos, Instantes y azares (over Nietzsche), Argos, Sociedad de Análisis Filosófico, Circe, Epiméleia, Revista Latinoamericana de Filosofía (van het CIF), Invenio, Ordía prima, Cuadernos de Humanidades, Cuadernos de Ética, Cuadernos Filosóficos, Cuyo anuario de filosofía argentina y americana.

Van de andere tijdschriften zijn de meest bekende *Nombres. Revista de Filosofía* (Córdoba), *Pensamientos de los Confines* (Buenos Aires) en *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social* (Buenos Aires), *El Río sin Orillas* en *Revista de Filosofía, Cultura y Política* (Buenos Aires), *El Pensadero* (Córdoba), *Deus Mortalis* (over politieke filosofie).

Er zijn geen uitgevers van uitsluitend filosofische publicaties. Er zijn een paar grote uitgevers die wel veel filosofie (ook aparte collecties) in hun fonds hebben, zoals Paidós, Losada, Gedisa, Alianza, Fondo de Cultura Económica en Amorrortu. Na de crisis van 2001 zijn er veel nieuwe kleine uitgeverijen begonnen, die merendeels filosofie uitgeven, zoals El Cuenca de Plata, Cactus, La Cuarenta en La Cebra. Daarnaast hebben twee al bestaande uitgevers hun fonds uitgebreid, met name met filosofie. Dat zijn Prometeo en Libros. Eudeba is de uitgeverij van de UBA

Er bestaan een aantal filosofische instituten en verenigingen van professionele filosofen. De belangrijkste zijn:

- la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (AAIE)
- la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF)
- el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)
- la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI)
- la Asociación Argentina de Profesores de Filosofía (SAPFI)
- la Asociación Filosófica Argentina (AFRA)

Er worden veel studiedagen, colloquia, conferenties en congressen gehouden, ook internationale, en het worden er elk jaar meer. De meeste zijn jaarlijks (anual) of twee-jaarlijks (bi-anual). Hieronder de belangrijkste en reguliere; een actuele lijst (jaaragenda) staat op:
http://www.cecies.org/ultimos_mas.asp?id=154

- 1) Las Jornadas Filosofía Política de la Universidad Nacional de Córdoba (anual)
- 2) Las Jornadas de Pensamiento Filosófico de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (anual)
- 3) Las Jornadas Filosofía Teórica de la Universidad Nacional de Córdoba (anual)
- 4) Jornadas de Enseñanza de la Filosofía de la Asociación Argentina de Profesores de Filosofía (bianual)
- 5) Coloquio Internacional Spinoza de la Universidad Nacional de Córdoba (anual)
- 6) Las Jornadas Estudiantiles de Filosofía de la Universidad Nacional del Nordeste (anual)

- 7) Las Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral (anual)
- 8) Las Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná de la Universidad Católica de Santa Fe y la Universidad Nacional del Litoral (anual)
- 9) Las Jornadas Nacionales Agora Philosophica/Jornadas Nacionales de Ética/Congreso Nacional Interdisciplinario de Ética Aplicada de la Universidad Nacional de Mar del Plata (anual)
- 10) Las Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia de la Universidad Nacional de Córdoba (anual)
- 11) Las Jornadas de Filosofía del NOA (Noroeste Argentino, bianual)
- 12) Jornadas Internacionales de Ética: No matarás de la Universidad del Salvador (bianual)
- 13) Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía del Programa de Filosofía de la Fundación Bariloche (bianual)
- 14) Jornadas de Filosofía de la Universidad Nacional de General Sarmiento (bianual)
- 15) Las Jornadas Kierkegaard de la Biblioteca Kierkegaard Argentina (bianual)
- 16) Las Jornadas Internacionales Interdisciplinarias ICALA de la Fundación ICALA Intercambio cultural alemán-latinoamericano (bianual)
- 17) Las Jornadas de Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional de la Plata (bianual)
- 18) Las Jornadas de Filosofía Medieval de la Sección Filosofía Medieval, Centro de Estudios “Eugenio Pucciarelli”, Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires (anual)
- 19) Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica Argentina (bianual)

Miriam van Reijen en Diego Tatián

Spinoza in Argentinië 1910-2010

Deze bibliografie bevat alleen werken van en over Spinoza die door Argentijnse auteurs zijn geschreven of vertaald, en uitgegeven in Argentinië of elders. Dus geen vertalingen van niet-Argentijnse auteurs in het Spaans uitgegeven in Argentinië, maar wel vertalingen van werk van Argentijnse auteurs over Spinoza in andere talen en ook in een ander land uitgegeven. Een enkele auteur woont niet meer in Argentinië.

Voor deze bibliografie heb ik verschillende Spinoza bibliografieën geraadpleegd die uiteenliepen qua omvang en periode, en in hun gerichtheid op algemeen, Spaanstalig, Latijns-Amerika of alleen Argentinië.⁹⁷⁶

Het bleek niet mogelijk om alle vermelde werken zelf in te zien en om alle bibliografische gegevens te raadplegen, ondanks hulp vanuit Argentinië. Ook voor de Argentijnse filosofen zelf zijn met name de uitgaven van vóór 1977 niet of nauwelijks te vinden. Ik was voor de gegevens van die uitgaven deels afhankelijk van de bibliografische verwijzingen in ander werk, die vaak onvolledig waren.

I. Tekstedities/ vertalingen/ uitgaven van werken van Spinoza in Argentinië

1. Baruj Spinoza, *Obras completas*, 5 dln., I – V, met een voorwoord van Abraham J. Weiss en Gregorio Weinberg. Als inleiding is in deel I ‘Spinoza’ van Carl Gebhardt opgenomen, vertaald door Oscar Cohan (pp. 13-110). De vertalingen van Oscar Cohan zijn het *Tratado de la reforma del entendimiento* en het *Epistolario*. Mario Calés vertaalde *Los principios de la filosofía de Descartes*. De vertaling van de *Ética* is van Manuel Machado (1913), de vertaling van de *Tratado teológico-político* is van Julián Vargas en Antonio Zozaya. De uitgave bevat ook de *Gramática hebrea* (Latijn en hebreëws) en de biografieën van Lucas en Colerus, vertaald door Mario Calés. Elk werk wordt voorafgegaan door een inleiding van Gregorio Weinberg. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores Argentina, Colección Valores del Tiempo, dir. G. Weinberg, 1944, herdruk: 1977.
Bespreking: E. Sáez, *Revista de Filosofía de Chile* 16(1978), 147-153.
2. *Obras escogidas*: *Tratado teológico-político* (vert. uit het Latijn van E. Reus y Bahamonde, 1878, *Tratado de la reforma del entendimiento* (vert. van M. H. Alberti van de Ch. Appuhn uitgave), *Ética* (vert. en herziening van Manuel Machado van de Ch. Appuhn uitgave), met een voorw. ‘Spinoza’ (p. 7 t/m 20) van Otto Baensch, Buenos Aires: El Ateneo, 1953.

⁹⁷⁶ In chronologische volgorde: Theo van der Werf e.a., *A Spinoza Bibliography 1971-1983*. Leiden: Brill, 1984; Joan Lluís Llinàs Begon. ‘Breve bibliografía sobre Spinoza’. Taula (UIB), 1988; Atilano Domínguez, ‘Bibliografía en Español sobre Spinoza’. In: idem (red.) *Spinoza y España*. Cuenca: Universidad de Castilla-La-Mancha, 1994. Pp. 9-46; Atilano Domínguez, *Bibliografía en Español sobre Spinoza*. Ciudad Real: Cuadernos del Seminario Spinoza, 2002; Diego Tatián, ‘Spinoza en la Argentina’. In: idem, *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira, 2002. Pp. 215-223; Jesús Blanco Echauri, ‘Espinoza en Argentina: Últimas Publicaciones’. In: Boletín de bibliografía Spinozista 9, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 24(2007), 335-341.

3. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, vert. van Oscar Cohan, inl. van Gebhardt, Buenos Aires: Bajel 1944; herdruk in *Obras completas*, 1977, deel IV.
4. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, inl. (pp. 9-22) en vert. van Alfonso Castaño Piñán, Buenos Aires: Aguilar, 1954, 1966; herdruk: 1971.
5. Baruch Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, vertaling van Oscar Cohan en inleiding van Carl Gebhardt (1944), Buenos Aires: Cactus 2006, met voorwoord van Diego Tatián.
6. Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (Latijn-Spaans), vert., aant. en inl. van Boris Eremiev en Luis Placencia, Buenos Aires: Colihue 2008.
Bespreking door Mariano Dorr, 'Con mucho cuidado', Supplement Radar van Página/12 (Buenos Aires), 26-04-2009.
7. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, voorw. Van León Dujovne, (pp. 9-29), vert. van Julián Vargas en Antonio Zozaya (Madrid, 1890-1892), Colección Clásicos Fundamentales, onder leiding van Manuel Sadosky en Gregorio Weinberg, Buenos Aires: Lautaro, 1946; herdruk: México: Juan Pablos, 1975 en Barcelona: Orbis, 1985.
Bespreking: Ruiz Daudet, Jorge, Davar, n° 13, Buenos Aires, 1947, Pp. 95-99.
8. Baruch de Spinoza, *Tratado Teológico-Político*. Buenos Aires: Alianza, 1986.
9. Spinoza, *Tratado teológico-político*. Buenos Aires: Altaya, 1997.
10. Spinoza, *Tratado teológico-político*. Buenos Aires: Folios, 2002.
11. Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*. Buenos Aires: Libertador, 2005.
12. Espinosa, *Ética*, vert. van Juan Carlos Bardé, voorw. en aant. van V. E. Lollini, Buenos Aires: Librería Perlado, 1940, 1942.
13. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, vert. van Oscar Cohan, México: Fondo de Cultura Económica, 1958; herdruk: met een inl. van José Gaos (Pp. I-XXVII), México, UNAM, 1977; 1996.
14. Spinoza, *Ética*, vert. en voorw. van Angel Rodríguez Bachiller. Buenos Aires: Aguilar, 1957, 1963, e.v., 8e druk 1982.
15. Baruch de Spinoza, *Ética*, vert. en aantekeningen van Manuel Machado. Buenos Aires: Quadrata, 2005.
16. Benedictus de Spinoza, *Ética*, vert. en aantekeningen van Gustavo Sidwell. Buenos Aires: Terramar, 2005.
17. Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, met een inl., vert. en aant. van Vidal Peña (Madrid, 1984), Buenos Aires: Orbis-Hyspamérica, 1983.
18. Baruch de Spinoza, *Tratado Político*, vert. van Eric Fontanals, inl. en aant. van Ernesto Funes, Buenos Aires: Quadrata, 2003.
19. Baruch de Spinoza, *Tratado Político*, vert. van Alfonso di Severino, inl. en aant. van Ernesto Funes, Buenos Aires: Quadrata, 2004, 2005
20. Baruch Spinoza, *Epistolario*, vert. en voorw. van Oscar Cohan, inl. van Carl Gebhardt, Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina 1950; herdruk in *Obras completas*, deel IV, 1977.
21. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, vert. en voorw. van Oscar Cohan, inl. van Gebhardt, Buenos Aires: Editor Proyectos Editoriales Raíces, Biblioteca de cultura judía, 1988 (herdruk van 1950)
22. Baruch Spinoza, *Epistolario*, vert. en voorw. van Oscar Cohan (1950), inl. en aant. van Diego Tatián, inl. van Gebhardt (1950), vert. van de brieven die niet in de editie van 1950 stonden van Diego Tatián en Javier Blanco, Buenos Aires: Colihue, 2007.

23. Baruch Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza / Blijenbergh, vert. van Natascha Dolkens, comentaaar van Gilles Deleuze, Florencio Noceti (red.), Buenos Aires: Caja Negra, 2006.
24. Baruch de Spinoza al SR. J. Ludwig Fabritius, in: Cartas Filosóficas de Platón a Derrida. Selectie, inl. en aant. van José González Ríos, Buenos Aires: Quadrata, 2005, p. 97-99.
25. Spinoza, Baruc Benedicto, Servidumbre y libertad (selectie), Buenos Aires: Tor.
26. Bacon/Descartes/Galileo/Locke/Spinoza. Método científico y poder político. El pensamiento del siglo XVII. Baruch Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento. (fragment, overeenkomend met Gebhardt II, p. 9, r 1 t/m r 33). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1973, Pp. 128-129.

II. Publicaties

27. AA, Jacques Lacan y los filósofos. Buenos Aires: Escuela Freudiana, 2004.
28. Abadi, Marcelo N., 'Spinoza in Borges' looking-glass'. *Studia Spinozana* 5(1989), 29-44.
29. Abdo Ferez, Cecilia, 'Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Cuadernos de Nombres (Córdoba)* (2002), 71-80.
30. Abdo Ferez, Cecilia en Amílcar Salas, '¿De qué hablamos cuándo hablamos de decisión?'. In: Marcelo Matellanes (red.), *Del maltrato social. Conceptos son afectos*. Buenos Aires: Cooperativas, 2003. Pp. 221-252.
31. Abdo Ferez, Cecilia, 'El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza. Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp.133-149.
32. Abdo Ferez, Cecilia, 'Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza; la lectura displicente'. *La Tierra del diablo. Tijdschrift van de Bibliotheek populair y Centro de Documentación Carlos Astrada de Bahía Blanca*, 1(2006), 37-55.
33. Abdo Ferez, Cecilia, *Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*. Berlin: Logos, 2007.
34. Abdo Ferez, Cecilia, 'Horror al vacío. Elementos de filosofía política en Spinoza y Leibniz'. Lezing op het achtste Congreso Nacional de Ciencia Política ¿Hacia dónde va la Argentina? Inserción internacional, calidad institucional y nuevas representaciones', van de Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP), Buenos Aires: Universidad del Salvador, 6-9 november 2007. CD-Rom van het congres.
35. Abdo Ferez, Cecilia, 'Historias, experiencia, lenguaje: la pregunta por lo político'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza. Tercer Coloquio*. Córdoba, Editorial Brujas, 2007. Pp. 207-217.
36. Abdo Ferez, Cecilia, 'El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el barroco'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza. Cuarto Coloquio*. Editorial Brujas, Córdoba, 2008. Pp. 161-171.
37. Abdo Ferez, Cecilia, 'El vacío como metáfora política. Su discusión entre los racionalistas en la temprana modernidad'. Lezing op het achtste Congreso Nacional y I Congreso Internacional sobre Democracia, op de Facultad de Ciencia Política Relaciones Internacionales van de Universidad Nacional de Rosario, 1-4 september 2008, Rosario, CD-Rom UNR-ANPCyT.
38. Abdo Ferez, Cecilia, 'Das Knauel der Ethik; La madeja de la Ética'. Een bespreking van Michael Hampe en Robert Schnepf (red.), *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin: Akademie Verlag, 2006. In: *Berliner Debatte Initial* 19, ½, 2008. Pp.: 179-187.
39. Abdo Ferez, Cecilia, 'Los procesos de individualización en Spinoza y Leibniz; cuerpos,

- Investigación en Filosofía, georganiseerd door de Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 10-12 november 2008. Gepubliceerd in de Actas de las Jornadas.
40. Abdo Ferez, Cecilia, 'Decir la verdad; la pregunta por lo político en la filosofía de Baruch Spinoza'. Foro Interno, Anuario de teoría política van de Universidad Complutense de Madrid 8(2008), 69-81.
 41. Abdo Ferez, Cecilia, 'Individuo e individuación en Spinoza y Leibniz. La insalvable disputa'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 55-67.
 42. Abdo Ferez, Cecilia, 'Parte y todo en el pensamiento político de Spinoza y Rousseau'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
 43. Abdo Ferez, Cecilia, 'El vacío y los cuerpos. Los desafíos de la organización en Spinoza y Leibniz', Páginas de Filosofía, Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, (2009) 12.
 44. Abdo Ferez, Cecilia, 'Verdad e interpretación pública en Spinoza y Hobbes', inleiding op de eerste Jornadas internacionales de Hermenéutica, georganiseerd door het project van de UBACyT Hermenéutica de textos para la enseñanza de la filosofía y la investigación en las ciencias sociales y humanas, 6-8 mei 2009, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, Gepubliceerd in de Actas de las Jornadas.
 45. Abós, Álvaro, 'La alegría sin fin'. In: Merece lo que sueñas. Alcalá de Henares: Alcalá Editores, 1994.
 46. Abós, Álvaro, 'Hola Spinoza' (entorno a Borges), Nexos(1994)33-35.
Ook in: Lateral, Revista de cultura(1998) 9.
 47. Abós, Álvaro, 'Hola Spinoza, soy Borges', in: El cuarteto de Buenos Aires, Buenos Aires: Colihue, 1997.
 48. Abós, Álvaro, Veerkade, La Haya, 1677, La alegría sin fin', in: La Baraja trece, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004, Pp. 45-50.
 49. Abraham, Tomás, La Guerra del amor. Buenos Aires: Planeta, 2002; Idem, Madrid: Dilema, 2006.
 50. Abraham, Tomás, Política y religión:
<http://www.tomasabraham.com.ar/conferencias/polirel.htm>
La página de Tomás Abraham
<http://www.psicomundo.com/argentina/agenda2002/filosofia.htm>
zeer uitgebreide site, waar ook alle brieven en andere documenten te lezen en te downloaden zijn (Spaanstalig): <http://www.tomasabraham.com.ar>
 51. Acosta, Jazmín, 'Sabiduría' y política. Spinoza y el pragmatismo (una lectura rortyana). In: Diego Tatián (red.), Spinoza. Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 155-169.
 52. Albizu, Edgardo, 'Sub specie aeternitatis'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 27- 35.
 53. Amaya, Liliana, 'Desobediencia y repetición en el sujeto de la crisis Argentina'. In: Cambio Cultural. Buenos Aires, 2005.
 54. Ambrosini, Cristina, Gramática de la multitud. Desde Baruch Spinoza a Paolo Virno:
www.cristina-ambrosini.com.ar/textos/virno.htm
 55. Antonietta, Eduardo, 'Spinoza y el antifinalismo'. Revista latinoamericana de filosofía 3(1977), 237-249.
 56. Arbelo, Evangelina, 'Filosofía como meditación de la vida'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002, Pp.125-129.
 57. Ardinet Elorza, Edith, 'La libertad y la causa de las afecciones en Spinoza'. In: Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía (22-26 november 1993), Universidad de Río Cuarto, 1994. Pp. 622-624.

58. Arese, Laura en Cecilia Paccazochi, 'Spinoza y el error'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
59. Arpes, Marcela en Andrea Pac, 'La escritura del Dios: Tzinacán – Borges – Spinoza'. Revista Espacios 13(2007), 32, 6-11.
60. Astrada, Carlos, Inleiding op en vertaling van 'Spinoza' (Max Scheler, 1927). In: Trapalanda: Un colectivo porteño. Buenos Aires: Biblioteca Babel Argentina/Porter 1933. Pp. 57-77.
61. Astrada, Carlos, 'Spinoza y su aporte a la metafísica'. In: El juego metafísico. Buenos Aires: El Ateneo, 1942. Pp. 71-76.
62. Astrada, Carlos, Goethe y el panteísmo spinoziano. Santa Fe: Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, 1933. Idem in: Ensayos filosóficos, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963, Pp. 21-45.
63. Bahr, Fernando (red.), Pierre Bayle, Diccionario Histórico y Crítico. Primera antología. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003.
64. Bahr, Fernando, 'Feijoo y la historia crítica. O cómo aprovechar y corregir a Pierre Bayle', Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales(Buenos Aires) 1(2004) 1: www.bibnal.edu.ar/RevistaVirtual
65. Bahr, Fernando, 'Bayle, Feijoo, la Ilustración y el mundo hispánico'. In: Idem, e.a. (red.), El libro en el protopaís (1536-1810). Buenos Aires: Biblioteca Nacional, CD, 2005.
66. Bahr, Fernando, '“Spinoza” en el Dictionnaire de Pierre Bayle'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira 2005. Pp. 41-51.
67. Bahr, Fernando, 'Spinoza; el miedo, la esperanza y la vida política', Magister, Revista miscelánea de investigación de la Universidad de Oviedo 21(2005), 43-56.
68. Bahr, Fernando, 'Pierre Bayle y las 'Reflexiones sobre la historia' del padre Feijoo'. Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII (Oviedo) 15(2005), 5-32.
69. Bahr, Fernando , 'Sobre el otro Tratado de los tres impostores'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 53-67.
70. Balzi, Carlos, 'La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 41-50.
71. Balzi, Carlos, 'Conocimiento, naturaleza y política, entre Hobbes y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 129-138.
72. Balzi, Carlos, 'Lo más absurdo de todo'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 227-235.
73. Balzi, Carlos, 'La soledad de la Razón'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 315-325.
74. Balzi, Carlos, 'Variaciones sobre el ateo virtuoso'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 397-406.
75. Balzi, Carlos, Humanismo, ciencia, política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
76. Balzi, Carlos, 'Método y conversión'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
77. Banchs, Enrique, 'Apariencias - De un reloj de Edimburgo'. In: Prosas, Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 1983. Pp. 390-393 (oorspronkelijk gepubliceerd in La Prensa, Buenos Aires, 15 juli 1956).
78. Benasayag, Miguel, 'Elementos para un pensamiento 'actual' de la discriminación'. Topia 3(1993), 9.

79. Benasayag, Miguel, *Penser la liberté. La décision, le hasard et la situation*. Paris: La Découverte, 1994.
80. Benasayag, Miguel, *Le mythe de l'individu*. Paris: La Découverte, 1998, herdr. 2004.
Italiaanse vertaling: *Il mito dell'individuo*. Milano: MC Movimenti Cambiamenti, 2002.
81. Benasayag, Miguel en Diego Sztulwark, *Política y situación; de la potencia al contrapoder*. Met een voorw. van Rubén Dri. Buenos Aires, De Mano en Mano, 2000.
Franse vertaling: *Du contre-pouvoir. De la subjectivité contestataire à la construction de contre-pouvoirs*. Paris: La Découverte, 2000.
Italiaanse vertaling: *Del contropotere*. Milano: Eleuthera, 2002.
82. Benasayag, Miguel, *Parcours. Engagement et résistance, une vie*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
83. Benasayag, Miguel en Gérard Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise social*. (vert. uit het Spaans). Paris: La Découverte, 2003.
Italiaanse vert.: *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli, 2004.
Duitse vert.: *Die verweigerte Zukunft. Nicht die Kinder sind krank, sondern die Gesellschaft, die sie in Therapie schickt*. München: Kunstmann Verlag, 2007.
84. Benasayag, Miguel en Florence Aubenas, *Résister, c'est créer*. Paris: La Découverte, 2002.
Nederlandse vert.: *Verzet als scheppende kracht*. Gent: Academia Press, 2003.
Italiaanse vert.: *Resistere è creare*, Milaan: MC Editrice, 2004.
85. Benasayag, Miguel, Interview in: *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* 37(2003), 4, 78-89.
86. Benasayag, Miguel, *La fragilité*. Paris: La Découverte, 2004.
87. Benasayag, Miguel, 'Pourquoi je rejoins TC'. *Journal Témoignage Chrétien*. Nr. 3154, 28 april 2005.
88. Benasayag, Miguel, met medew. van Angélique del Rey. *Connaître est agir. Paysages et situations*. Paris: La Découverte, 2006.
89. Benasayag, Miguel, *La Chasse aux enfants. L'effet miroir de l'expulsion des Sans Papiers*. Paris: La Découverte, 2008.
90. Benasayag, Miguel, Interview 'Si no te comprometés con esta lucha, tu vida se va a degradar'. *Pagina/12* (Buenos Aires), 5 januari 2009.
91. Benveniste, Susana, 'La ética en la formación de psicodramatistas'. *Campo Grupal* (Buenos Aires), (2003), 47.
92. Benveniste, Susana, 'Denunciar la moral'. *Pagina/12* (Buenos Aires), 17 juni 2004.
93. Bermann, Gregorio, 'Spinoza, teólogo y político', *Judaica* 1(1934) 10, 149-152.
94. Bikman, Germán, *El anticartesianismo en el pensamiento de Spinoza*. Actas van het IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, 1-3 okt. 2008, Fundación Bariloche.
95. Bilderling, Beatriz von, 'Non bene, veneno (o el mal en Baruch Spinoza)'. *Revista de la Filosofía y Teoría Política*. Buenos Aires: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2004.
96. Bonvecchi, Alejandro, 'En el nombre del nombre. Elementos para una sociología de las ceremonias.' In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 99-107.
97. Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
Bibliografische notitie in: *Topía* 48(2006-2007), 24.
98. Borges, Jorge Luis, 'Spinoza'. In: idem: *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé, 1964.
99. Borges, Jorge Luis, 'Spinoza'. *Davar* (Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina) (1964), 100.

100. Borges, Jorge Luis, 'Spinoza'; een lezing uitgesproken op een congres op het Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí, en gepubliceerd in: Conferencias de Jorge Luis Borges, Buenos Aires: I.I.C.C.A.I., 1967. Pp.17-29.
101. Borges, Jorge Luis, A. Bioy Casares en H. Santiago, Les autres. Paris: 1974 (filmscript).
102. Borges, Jorge Luis, 'Baruch Spinoza' (gedicht) en 'El culto rendido por Borges' (opname) met gedicht 'Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Resp. p. 7 en pp. 49-51.
103. Borges, Jorge Luis, 'Baruch Spinoza', in: La moneda de hierro, Buenos Aires: 1976; ook in: Obras completas (1975-1985), Buenos Aires: Emecé, 1989.
104. Borges, Jorge Luis, 'Baruch Spinoza.' Een lezing die is uitgesproken in de Escuela Freudiana van Buenos Aires op 16 januari 1981, en is gepubliceerd als Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Buenos Aires: Agalma, 1993. Pp. 57-103.
105. Borges, Jorge Luis, 'Spinoza, une figure pathétique'. Europe(Paris) 60(1982), 73-76.
106. Borges, Jorge Luis, 'Baruch Spinoza, el más adorable de los filósofos.' Een lezing die is uitgesproken in de Sociedad Hebrea Argentina op 1 april 1985, en gepubliceerd in Clarín (Buenos Aires) 27 oktober 1988.
Bespreking door Hector Ciapuscio, Borges y la filosofía. In: Diario Rio Negro, 16-07-2007.
107. Braicovich, Rodrigo, 'Spinoza: deseo, conatus y akrasía'. In: Tatián, Diego (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 309-317.
108. Brandt, Carlos, Spinoza y el panteísmo. Buenos Aires: Kier, 1941; herdruk: Barcelona: Romargraf, 1972.
109. Bruera, José, 'Spinoza y las ideas jurídicas del siglo XVII. Imago Mundi'. Revista de historia de la cultura (Buenos Aires), 1(1953), 1, 41-52.
110. Bullrich, Juan, El labirinto y sus salidas. De Spinoza al Biopoder. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
111. Caimi, Mario, 'El argumento ontológico en la Ética de Spinoza'. Epimeleia (Buenos Aires) 11(2004), 21/22, 43-56.
112. Calderon, Paulina, 'De la liberación a la libertad: Spinoza vs La Boétie'. In: Diego Tatián en Salvador Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Cuadernos de Nombres (Córdoba) (2002), 51-61.
113. Calderon, Paulina, '¿Invitando al vicio? Spinoza-La Mettrie', in: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 119-129.
114. Camargo, José, 'El humanismo de Baruch Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 53-54.
115. Cangi, Adrián, 'Imágenes del horror. Pasiones tristes (Meditaciones sobre la Ética de Spinoza)'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 107-122.
116. Carassai, Sebastián, 'Apología de lo necesario'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 15-30.
117. Carpintero, Enrique, 'La libertad está con los otros'. Topía 23(1998), 3-4. Ook opgenomen in: idem: La alegría de lo Necesario (2003) als hoofdstuk 8, pp. 63-68. Zie 121.
118. Carpintero, Enrique, 'Contra la guerra: afirmar la potencia del colectivo social'. Topía 23(1998), 2-4. Ook opgenomen in idem: La alegría de lo Necesario (2003), Pp. 121-128. Zie 121.
119. Carpintero, Enrique, 'En el actual capitalismo las pasiones son tratados con Prozac'. Topía 30(2000), 3-4.

120. Carpintero, Enrique, 'Una democracia de la alegría de lo necesario'. Página/12, Suplemento Madres de Plaza de Mayo. (Buenos Aires), 19 januari 2001.
121. Carpintero, Enrique, 'El giro del psicoanálisis'. Topía en la Clínica 4(2001)5, 2-4.
122. Carpintero, Enrique. 'El cacerolazo, según Baruch de Spinoza. Subjetividad, asambleas y proceso de liberación'. Página/12 (Buenos Aires), 12 februari 2002.
123. Carpintero, Enrique, 'Triunfo de las pasiones alegres. La aparición de nuevas formas de la identidad colectiva'. Página/12 (Buenos Aires), 7 november 2002.
124. Carpintero, Enrique, La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud. Buenos Aires: Topía, 2003.
125. Carpintero, Enrique, 'La actualidad de la cultura libera las pasiones tistes'. Página/12, Suplemento Madres de Plaza de mayo (Buenos Aires), 20 november 2004.
126. Carpintero, Enrique, 'La identidad de la alegría de lo necesario'. Topía 16(2006), 46, 2-4.
127. Carpintero, Enrique, 'Spinoza: la prudencia de una razón apasionada', Psikeba, Revista de psicoanálisis y estudios culturales 1(2006), 3.
128. Carpintero, Enrique, 'La tristeza del dios-prótesis'. Topía 16(2006/07), 48, 2-4.
129. Carpintero, Enrique, La alegría de lo Necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud. Buenos Aires: Topía, 2007. Tweede verbeterde en uitgebreide druk.
130. Carpintero, Enrique, 'Spinoza y Freud: 'compañeros de incredulidad'. Topía (2007-2008), 51.
131. Casabella Velazco, Laura, 'Spinoza en Schelling. Distinción y conexión entre sustancia y unidad'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 67-75.
132. Cattaneo, Ricardo, 'La exposición del Absoluto y lo inefable. Hegel y su recepción de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio, Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 45-55.
133. Cattaneo, Ricardo, '¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 99-107.
134. Ceballos Speranza, Laura, 'Libertad de expresión en Hobbes y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 45-55.
135. Cesere, Martín, 'Una cuestión de interpretación'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp.143-159.
136. Cherniavsky, Axel, 'Vieja, muy vieja mercadería: Spinoza y Bergson'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 109-119.
137. Cherniavsky, Axel, 'Las arañas de Spinoza'. In: Erazun, F. en Ma. I. Mudrovic (red.), Actas del XII Congreso Nacional de Filosofía. Neuquén: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue, 2005.
138. Cherniavsky, Axel, 'Del aburrimiento divino. La experiencia de la eternidad en la Ética de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 155-162.
139. Cherniavsky, Axel, 'Spinoza y yo; Funciones de la primera persona del singular en la Ética'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 247-257.
140. Cherniavsky, Axel, 'La risa como práctica formativa vitalista. La función y el valor de la risa en Spinoza, Nietzsche, Bergson y Deleuze'. In: Configuraciones formativas II. México: Universidad de Guanajuato, 2007. Pp. 61-83.
141. Cherniavsky, Axel (tekst) en Enrique Alcatena (tekening), Spinoza para principiantes. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2007.
www.paraprincipiantes.com/html/docentes.html

142. Cherniavsky, Axel, vert. uit het Frans van een artikel van Chantal Jaquet, 'Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche'. *Instantes y Azares* 7(2007), 4-5.
143. Cherniavsky, Axel, vertaling uit het Frans van de bijdrage van Chantal Jaquet, 'El rol positivo de la voluntad en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2007. Pp. 13-31.
144. Cherniavsky, Axel, 'El amor intelectual por las piedras; Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 127-142.
145. Cherniavsky, Axel, Mecanismo, organismo, maquinismo. La noción de sistema en las filosofías de Spinoza, Bergson y Deleuze. *Actas van het IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía*, 1-3 okt. 2008, Fundación Bariloche.
146. Cherniavsky, Axel, 'Envenenar al rey. El alcance de la interpretación deleuziana del mal en Spinoza'. *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), nr. 50, april 2009.
147. Cherniavsky, Axel, 'El problema del mal en Spinoza'. In: *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía del dep. de la Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata*, dec. 2006. Buenos Aires: La Plata, Ediciones Al Margen, 2008.
148. Cherniavsky, Axel, vertaling uit het Frans van Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
149. Cherniavsky, Axel, vert. uit het Frans van Chantal Jaquet, *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.
150. Cherniavsky, Axel, 'El doble filo del paralelismo. Rastros de Spinoza en la teoría deleuziana del concepto'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 125-135.
151. Cherniavsky, Axel, 'El Padre, el hijo y el padre. A partir de la lectura spinozista del mito de Abraham'. *Spinoza; Sexto Coloquio*, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
152. Cohan, Oscar, 'En torno a Spinoza', in: Salvador Kibrick, Salvador (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 63-65.
153. Cohan, Oscar, voor zijn vertalingen van Spinoza's werken, zie nr. 1, 3, 5, 13, 20, 21, 22.
154. Cohan, Oscar, vert. van Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Buenos Aires: Losada 1940.
155. Cohan, Oscar, vert. van Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, tweede druk 1977.
156. Cohan, Oscar, vert. van Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Voorw. van C. Gebhardt. Buenos Aires: Bajel. Herdruk 1977, in: *Obras*, I. Zie 1.
157. Cohan, Oscar, vert. van Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Voorw. van Diego Tatián. Buenos Aires: Losada, 2008.
158. Cohen, Diana, Bespreking van: La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza, van Luis Rodríguez Camarero. In: *Revista de Análisis Filosófico* 8(1988).
159. Cohen, Diana, Bespreking van: Spinoza, van G. H. R. Parkinson. In: *Revista de Análisis Filosófico* 8(1988), 2.
160. Cohen, Diana, Bespreking van: Korte Verhandeling, Baruch Spinoza. Kritische teksteditie van Filippo Mignini. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15(1989), 3, 349-351.
161. Cohen, Diana, Besprekking van: Spinoza: La política de las pasiones, Gregorio Kaminsky. In: *Babel*, 1990.
162. Cohen, Diana, Bibliografisch commentaar op Spinoza's Earliest Publication? The Hebrew Translation of Margaret Fell's A Loving Salutation of the Seed of Abraham among the Jews wherever they are scattered up and down upon the Face of the Earth. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17(1991), 1, 178.

163. Cohen, Diana, 'Libertad y tolerancia en la filosofía del siglo XVII'. Gepubliceerd in de Actas, VIIe Congreso Nacional de Filosofía (22-26 nov. 1993). Córdoba: Universidad de Río Cuarto, 1994. Pp. 749-752.
164. Cohen, Diana, 'Matemática y biología en la Ética de Spinoza'. In: Guillermo Luis Porrini (red.), La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio. Rosario: 1996. Pp. 57-62.
165. Cohen, Diana, 'La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideracion acerca de los principios de individuacion y de continuidad temporal en Spinoza'. In: Laura Benítez en José Antonio Robles (red.), Materia, espacio y tiempo; De la filosofía natural a la fysica. México: Universidad Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999. Pp. 81-94.
166. Cohen, Diana, 'Spinoza y el mito del ateo amoral'. Cuaderno de Historia de la Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Buenos Aires (1999-2000), 2, 8-12.
167. Cohen, Diana, 'Bibliografía especializada: "Spinoza y la imposibilidad del suicidio" '. Cuaderno de Historia de la Filosofía (México/Buenos Aires) (1999-2000), 2, 33.
168. Cohen, Diana, 'El suicidio ¿condena o defensa?; Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria'. Agora. Revista de la Universidad de Santiago de Compostela 19(2000), 2, 107-126.
169. Cohen, Diana, 'Spinoza: suicidio o conatus (o de cómo conciliar lo irreconciliable)'. Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía. Salta, 2001.
170. Cohen, Diana, 'La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática'. In: Dianoia (UNAM/FCE, México) 46(2001), 41-64.
171. Cohen, Diana, 'Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular'. Cuadernos de Historia de la Filosofía 6(2002), 3-8.
172. Cohen, Diana, 'Spinoza o una genética de los valores'. Dialogantes 5(2002).
173. Cohen, Diana, 'El conatus en el sistema spinoziano: ¿un concepto fronterizo?' In: Laura Benítez, Z. Monroy en José Antonio Robles (red.), Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad. México: Facultad de Psicología UNAM, 2003. Pp.269-280.
174. Cohen, Diana, 'La muerte: ¿estado o proceso? Las respuestas de Spinoza'. In: Actas, Congreso Nacional de Filosofía, 1997. La Plata: 2003.
175. Cohen, Diana, Bespreking van: El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión, door Leiser Madanes. In: Dianoia 48(2003), 50, 209-212.
176. Cohen, Diana, 'Universalidad del conato y actos suicidas en la filosofía de Spinoza'. Revista Latinoamericana de Filosofía (Buenos Aires), 29(2003), 1, 123-142.
177. Cohen, Diana, El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza. Met een voorw. van Atilano Domínguez. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.
 Bespreking door Maria del Carmen Rodríguez, Perseverar en el ser, El suicidio: deseo imposible. La Nación, Suplemento Cultural (Buenos Aires), 24 juni 2004.
 Bespreking door Eugenio Fernandez. Boletín de bibliografía spinozista, nr. 7, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 21(2004), 222-226.
 Bespreking El suicidio: deseo imposible. Diálogo filosófico. Revista cuatrimestral de Filosofía 21(2005), 348.
 Bespreking door Pierre-Francois Moreau , Diana Cohen, El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza. Bulletin de Bibilographie Spinoziste XXV, Archives de Philosophie, 66 (2004),4.

178. Cohen, Diana, 'Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular'. In: José Antonio Robles en Laura Benitez (red.), *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México D.F.: UNAM/IIF, 2004. Pp.125-135.
179. Cohen, Diana, 'La cátedra: Geometría de las pasiones'. Revista ñ. 2004, p. 19.
180. Cohen, Diana, 'Las terapias del olvido'. *La Nación*. Edición impresa. Sección Notas. Opinión, p. 17, 22 juli 2004; ook opgenomen in: idem, *Inteligencia Ética para la vida cotidiana*. Buenos Aires: Sudamericana 2007. Pp. 35-38.
181. Cohen, Diana, 'Nunca nada alcanza'. *La Nación*, 29 december 2004; ook opgenomen in: idem, *Inteligencia Ética para la vida cotidiana*. Buenos Aires: Sudamericana 2007. Pp. 39-42.
182. Cohen, Diana, 'Las terapias del olvido'. *La Nación*, 22 juli 2004.
183. Cohen, Diana, 'Identidad personal e intersubjetividad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 63-75.
184. Cohen Diana, *Vertalingen, samenvattingen en bewerkingen voor de Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires*, 2006: Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers. Descartes to Kant*, New York: Routledge & Kegan, Londen/New York 1984. Pp. 66-99; Martial Guérout, *Spinoza I; Dieu*, Paris: Aubier, 1968; Martial Guérout, *Spinoza II; L'âme*, Paris: Aubier, 1974; Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La troisième partie; La vie affective*, Paris: PUF, 1995; Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La quatrième partie; La condition humaine*. Paris: PUF, 1997; Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza; La cinquième partie; Les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.
185. Cohen, Diana, 'Cuerpo e identidad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*, Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 205-213.
186. Cohen, Diana, 'Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007. Pp. 133-147.
187. Cohen, Diana, *Por mano propia. Estudios sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2007.
188. Cohen, Diana, *Inteligencia Ética para la vida cotidiana*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.
Bespreking door Martha Frassinetti. *Cuadernos de Filosofía*, 52(2010).
189. Cohen, Diana, 'El filósofo que inspiró a Freud y anticipó las neurociencias'. In: *La Nación*, bijlage *Revista Literaria Azularte*, 28 oktober 2007, pp. 36-37.
190. Cohen, Diana, 'La identidad personal: del cuerpo propio a la ética'. In: Julián Carvajal en María de la Cámara (red.), *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2008. Pp. 187-205.
191. Cohen, Diana, 'Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza. Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 295-303.
192. Cohen, Diana, 'Ser viejo'. *La Nación*, ADN Cultura. Suplemento cultural, 14 november 2009, pp. 4-7.
193. Cohen, Diana, 'Spinoza: tan distante, tan cercano', in: A. Cerletti (red.), *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*. Buenos Aires: Eudeba, 2009. Pp. 19-28.
194. Costa, Margarita, 'Un enfoque crítico de la metafísica de Spinoza'. *Revista de la Universidad (La Plata)*, 26(1979-1980), 175-181.
195. Costa, Margarita, *Bespreking van J.G. van der Bend, Spinoza on knowing, being and freedom*. Assen: Van Gorcum, 1974 In: *Revista Latinoamericana de Filosofía* 4 (1978), 188-190.

196. D'Assunção, Lucía, 'La concepción del mal en Spinoza', in *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Universidad Nacional de Río Cuarto, 1994. Pp. 347-350.
197. De la Torre, Lisandro, *Intermedio filosófico; La cuestión social y los cristianos sociales; La cuestión social y un cura*. Buenos Aires: Hemisferio, 1976. Idem: Buenos Aires: Ed. Porteñas/YAHVE S.R.L., 1992.
198. Del Brutto, Bibiana Apolonia, 'Profecías y lenguajes.' In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 123-132.
199. Delía, Romina, 'El modelo ético propuesto en la filosofía de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 85-99.
200. Di Filippo, Luis, 'Spinoza, un clásico de la tolerancia'. *Davar* (Buenos Aires) 126(1970), 53-60.
201. Dri, Rubén, *Autoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1996.
202. Dri, Rubén, 'Razón política y religión en el camino de la libertad. Análisis bíblico y proyecto político en Spinoza'. In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 31-49.
203. Dujovne, León, *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia*, 4 delen. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras van de Universidad de Buenos Aires, 1941-1945.
 Bespreking door Dominguez, Atilano, 'The forgotten book: León Dujovne, Spinoza, 1941-1945'. *Studia Spinozana* 1(1985), 462-469.
 Bespreking door Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires: Peuser, 1958, p. 242 e.v.
 Bespreking door Luis Farré en Celina Lértora Mendoza, 'Filosofía judía y de la historia en León Dujovne'. *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Ed. Docencia- Proyecto CINAIE, 1981. Pp. 193-197
204. Dujovne, León, *Inleiding in het Tratado teológico-político*, Buenos Aires: Lautaro 1946. Pp.9-29.
205. Dujovne, León, 'Santayana, los judíos y Spinoza'. *Davar* (Buenos Aires) 57(1955), 67-72.
206. Dujovne, León, *Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial, 1969. Biblioteca popular judía, 44.
207. Dujovne, León, 'Baruj Spinoza y el judaísmo'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 77-82.
208. Dujovne, León, *El judaísmo como cultura*. Buenos Aires: Nueva Presencia, 1980.
209. Dujovne, León, 'Santayana, Spinoza y los judíos'. *Davar* (1995), 67-72.
210. Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007. Pp. 255-268: *Las Provincias Unidas en torno a Amsterdam; Baruch Spinoza*.
211. Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Dl. 2: Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009. Pp. 59-66; 'De la potentia a la potestas; ¿Un concepto ontológico positivo de poder?'; Pp. 453-454; 'El Principio material de la política'.
212. Epelbaum, Jacobo, 'Lo infinito, según Spinoza, Pascal y Alexander'. In: *Homenaje a Domingo Fausto Sarmiento en el cincuentenario de su muerte*. Buenos Aires: Facultad de humanidades y ciencias de la educación, 1938.
213. Espinoza, Enrique (pseudoniem van Samuel Glusberg), 'Trosky'. *Babel* (Chili) 20 (1941), 2, 230.
214. Espinoza, Enrique, 'Spinoza y Heine' In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 83-86.
215. Espinoza, Enrique, *Spinoza; ángel y paloma*. Buenos Aires: Babel, 1978.

216. Espinoza, Enrique Spinoza. Buenos Aires: Babel, 1979.
217. Espinoza, Enrique, 'Spinoza y Góngora', *Repertorio Americano* (San José, Costa Rica), 15.
218. Esquisabel, O.M., bespreking van H.G. Hubbeling, Spinoza, in: *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) 7(1981), 84-85.
219. Estrella, Jorge, 'Spinoza y los teólogos'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 87-88.
220. Farrán, Roque, 'Desplazamientos de lectura. Spinoza, Badiou, Lacan'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 149-161.
221. Farrán, Roque, 'La problemática circularidad de todo (re)comienzo. Spinoza, luego Badiou.' In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 143-155.
222. Farré, Luis, 'La religiosidad de Spinoza y los contemporáneos'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 89-94.
223. Fazio, Rodolfo, 'Spinoza y el joven Leibniz: el impacto de la Ética en la noción leibniziana de sustancia'. *Spinoza Sexto Coloquio Internacional*, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
224. Feierstein, Ricardo (red.), Alberto Gerchunoff: *Argentino y Judío*. Buenos Aires: Mila, 2000.
225. Fernandez Vega, José, 'La esencia del ser social. Excepcionales en el contexto de la filosofía argentina, dos libros reinterpretan a Baruch Spinoza'. Een bespreking van Diego Tatián, *La cautela del salvaje* (2001) en van Leiser Madanes, *El arbitro arbitrario* (2001). In: *Clarín* (Buenos Aires), 15 december 2001.
226. Ferrás, Graciela, 'La ley del deseo. Libertad y necesidad en Thomas Hobbes y Baruch Spinoza'. In: Horacio González (red.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 133-145.
227. Ferrere, Ana Clara, 'Exploración spinoziana de lo Yoruba'. *Actas van het IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía*, 1-3 okt. 2008, Fundación Bariloche.
228. Ferreyra, Julián, 'El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 183-193.
229. Ferreyra, Julián y Soich, Matías. 'Ni Leibniz, ni Hegel: Spinoza (Un ariete de batalla contra la órgica representación)'. Inleiding op de zevende Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 10-12 november 2008. Gepubliceerd in de *Actas electrónicas de las Jornadas*.
230. Ferreyra, Julián, 'El capitalismo, el arsénico, un perro, una especie de paté, y yo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 141-149.
231. Ferreyra, Julián, 'Sobre la relación de producción característica del capitalismo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas 2009, Pp. 135-143.
232. Ferreyra, Norberto, 'Lacan y Espinoza', in: AA, *Jacques Lacan y los filósofos*. Buenos Aires: Escuela Freudiana, 2004. Pp. 151-159.
233. Fonti, Diego, 'La desafección'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*. Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 159-177.
234. Forster, Ricardo, 'La ficción marrana; claves para una lectura a contrapelo de la subjetividad moderna'. In: *Crítica y sospecha, Los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires: Paidós, 2003. Pp. 133-170.

235. Forster, Ricardo, *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
236. Forster, Ricardo, en Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*. Buenos Aires: Altamira, 2005.
Bespreking in: Boletín de bibliografía spinozista, nr. 8, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 23(2006), 340-344, door Francisco Javier Espinosa.
237. Forster, Ricardo, 'Entre Spinoza y Hobbes o el miedo, la inseguridad y la política'. Pagina/12 (Buenos Aires), 13 november 2008; idem, in: Rebellión, 15 november 2008.
238. Franco, Luis, 'Benedicto Espinosa'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 101-106.
239. Frondizi, Risieri, 'Adhesión al homenaje a Baruch Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 107-109.
240. Funes, Ernesto, 'El Tratado Político de Baruch de Spinoza. Potencia y pasión de multitudes absolutas'. In: Spinoza, *Tratado Político*, (vert. van Alfonso Di Severino) Buenos Aires: Quadrattta, 2005. Pp. 9-29.
241. Furlán, Augusto, 'Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás'. Sapientia (Buenos Aires Pontificia Universidad Católica Argentina) 24(1969), 23-48.
242. Furlán, Augusto, 'Logic according to Spinoza'. In: J.G. van der Bend (red), *Spinoza on knowing, being, and freedom*. Assen: Van Gorcum, 1974. Pp. 61-68.
243. Furlán, Augusto, 'Spinoza. Presentia de la tradición en la modernidad'. Sapientia (Buenos Aires, uitgave van de Pontificia Universidad Católica Argentina) 47(1992), 45-64.
244. Gainza, Mariana, 'Beatitud. Sobre la potencia del pensamiento'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*. Córdoba: Cuadernos de Nombres. 2002. Pp. 131-135.
245. Gainza, Mariana, 'Spinoza desde Brasil. A propósito de A nervura do real, de Marilena Chauí'. Revista El Ojo Mocho (Buenos Aires) 17(2003), 112-116.
246. Gainza, Mariana, 'Espinosa versus Hegel. Motivos de uma confrontação'. Cadernos Espinosanos (São Paulo) (2005), 13, 9-23.
247. Gainza, Mariana, 'Determinación y expresión. El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 11-22.
248. Gainza, Mariana, 'La negatividad interrogada'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 33-42.
249. Gainza, Mariana, 'A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel'. Cadernos Espinosanos (São Paulo) (2007), 16, 9-40.
250. Gainza, Mariana, 'De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 209-218.
251. Gainza, Mariana, 'O pensamento do singular em Espinosa e Leibniz: entre a determinação e a expressão'. Revista Conatus (Fortaleza, Brazil) (2008), 2, 61-67.
252. Gainza, Mariana, 'O tempo das partes. Temporalidade e perspectiva em Espinosa'. Cadernos Espinosanos (São Paulo) (2009), 118-129.
253. Gainza, Mariana, '¿Existe un "sistema absoluto" spinozista? Disquisiciones sobre la lectura kojeviana de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*, Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 97-105.

254. Gainza, Mariana, Lezing: 'El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza'. Convegno Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori nell'età moderna'. Nápoles-Saler (Italië), maart 2009 (nog niet gepubliceerd).
255. Gainza, Mariana, 'La modalidad de lo no existente en el orden del discurso'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
256. Gainza, Gainza, 'Il limite e la parte: I confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana'. In: Étienne Balibar en Vitorio Morfino (red.), *Il Transindividuale*. Milano: Mimesis, 2009 (nog niet gepubliceerd).
257. Galdopórpora, Natalia, 'Suicidio: aplicación de Spinoza en las terapias actuales'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 201-213.
258. Galfione, Verónica, 'Sátira y utopía en Spinoza', In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 153-165.
259. Galfione, Verónica, 'Ciencia e ideología en Althusser; una lectura marxista de la obra de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 85-95.
260. Galfione, Verónica, 'Spinoza y la crisis de la estética del efecto'. In: Diego Tatián (red.) *Spinoza; Tercer Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 237-247.
261. Galfione, Verónica en Esteban Alejandro Juárez, 'Los anhelos de la razón. Spinoza en la obra de Max Horkheimer'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 117-127.
262. Galfione, Verónica, 'Poesía y naturaleza'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Quinto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 267-279.
263. Galfione, Verónica, 'Spinoza y los románticos'. *Spinoza; Sexto Coloquio*, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
264. García, Enrique V. *Características, Limitaciones y Anfibologías en Torno del Conato Spinocian*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2007.
265. García Bazán, Francisco, 'Adhesión al tricentenario de Baruch Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 111-112.
266. García Morente, Manuel, *Spinoza*. In: idem, *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1943. Pp. 42-51.
267. García Venturini, Jorge, 'Spinoza y el recuerdo'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 113-116.
268. Gerchunoff, Alberto, *Los amores de Baruj Spinoza*. Buenos Aires: B.A.B.E.L. (Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias), 1932.
269. Gerchunoff, Alberto, *Los gauchos judíos*. La Plata: J. Sesé, 1910; Buenos Aires: Arenal, 2003.
270. Gómez, Florencia, 'El racionalismo disonante. Acerca de las pasiones en Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 137-142.
271. Gómez, Florencia, *vertaling uit het Portugees van Marilena Chaui, Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004.
272. Gómez, Florencia, 'Léon Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía'. *La Biblioteca*(Buenos Aires) (2005), 2-3, 216-224.
273. Gómez Torrente, Mario, 'La teoría de los modos infinitos de Spinoza', *Revista Latinoamericana de Filosofía* 24(1997), 2, 295-318.
274. González, Horacio, 'La filiación del arrepentimiento'. In: idem (red.), *Coloquio Spinoza*. Santiago de Chile: Dolmen, 1996. Pp. 107-114.

275. Horacio González, 'La filiation du repentir' In: Humberto Giannini, Pierre-François Moreau en Patrice Vermeren (red.), *Spinoza et la Politique*, Actes du Colloque de Santiago du Chili, mei 1995, Universidad de Chile/CERPHI. Paris: L'Harmattan, 1997. Pp. 119-127.
276. González, Horacio (red.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires: Altamira, 1999.
Bespreking door Francisco José Martínez. Boletín de bibliografía spinozista 6(2003), 398-400.
277. González, Horacio, Voorw. en bijdrage 'Locura y matemáticas'. In: idem (red.) *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999. Resp. pp. 7-12 en pp. 49-58.
278. González, Horacio, 'Un libro sobre Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp.199-207.
279. González Ríos, José: 'La coincidencia de los opuestos: actus et potentia en Nicolás de Cusa y Baruch de Spinoza'. Principios, Revista de Filosofía 9(2002), 11-12, 69-81.
280. González Ríos, José (red.), *Cartas Filosóficas, de Platon a Derrida*. Buenos Aires: Quadrata, 2004.
281. Gristelli, Juliana, 'El resumen materialista de Spinoza en el Abrégé des systèmes de La Mettrie'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp.77-87.
282. Groisman, Mónica, 'Felicidades Corporales'. Topía (Buenos Aires) 16 (2006-2007), 48, 23.
283. Groisman, Mónica, 'Morar en el cuerpo de Spinoza: apuntes para pensar y seguir errando'. Cuadernos de campo (Buenos Aires) 2(2009), 7.
284. Groisman, Mónica, 'Cuerpo y deporte en la filosofía: Descartes vs Spinoza', Kiné, La Revista de lo corporal (Buenos Aires) 18(2009), 88.
285. Grüner, Eduardo, 'La Cosa Política: El retorno de lo trágico en las filosofías 'malditas' del siglo XX. Apuntes provisorios para un nuevo fundacionalismo'. In: Atilio Boron, (red.), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 1999.
286. Grüner, Eduardo, 'El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes entre Hamlet y Edipo'. In: Atilio Borón (red.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Eudeba-Clacso, 2000. Pp. 143-165.
287. Grüner, Eduardo, 'La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político'. In: Atilio Boron, (red.), *Teoria y filosofía política*. Buenos Aires: Clasco, 2000. Pp. 13-50.
288. Grüner, Eduardo, 'La astucia del león y la fuerza del zorro. Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad'. In: Atilio Boron (red.), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2000. Pp. 253-268.
289. Grüner, Eduardo, een interview in: Pagina/12, supplement Radar libros (Buenos Aires), 30 december 2001.
290. Grüner, Eduardo, 'Las multitudes estan en marcha'. Rebelión Internacional (Buenos Aires), Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, oktober 2001.
291. Grüner, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
292. Guibourg, Edmundo, 'El sentido de este homenaje. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 229-235.
293. Heffes, Omar, 'La ética de Spinoza utilizada comopensamiento crítico en Gilles Deleuze'. Arjé, Revista de cultura y ciencias sociales (Montevideo) 7(2006).

294. Henríquez Ureña, Pedro, 'Las teorías sociales de Spinoza'. Trapalanda; Un colectivo porteño. (Buenos Aires) (1933), 79-87.
295. Hilb, Claudia, 'Leo Strauss; el arte de leer: una lectura de la interpretación de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza'. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2004. Dissertatie.
296. Horn, J. Shreyber, bespreking van Salomón Suskovich, Likht un shatn in Spinozas lebn un shafn in shayn fun hayntikn wisn (Light and shadow in Spinoza's life and work in view of modern knowledge). Buenos Aires, 1977, in: Tribune (Buenos Aires) 8(1978), 17-18.
297. Hunziker, Paula, 'Filosofía y política: en torno a Spinoza y Arendt'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006, Pp. 95-108.
298. Hunziker, Paula en Marcela Rivera, 'Deseo y Superstición: La génesis de la 'ilusión teológica' en Spinoza y Freud'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 367-379.
299. Ipar, Ezequiel, 'Omni determinatio negation est. Aproximaciones a una teoría del límite en Spinoza'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 87-105.
300. Ipar, Ezequiel, 'Las sendas perdidas del realismo ético' een bespreking van Diego Tatián, La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza. Buenos Aires: Editora Adriana Hidalgo, 2001, in: El ojo mocho (Buenos Aires) 17(2003), 116-119.
301. Ipar, Ezequiel, 'La dialéctica de las pasiones. Adorno lector de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 69-77.
302. Ipar, Ezequiel, 'Movimiento, acción e individualidad en la experiencia estética moderna'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Ccoloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007, Pp. 227-237.
303. Ipar, Ezequiel, 'Ontología y estética: la otra discussion de Hegel con Spinoza'. Revista Conatus (Fortaleza, Brazil) 2(2008), 3, 27-33.
304. Ipar, Ezequiel, '¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del Spinozismo?'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 337-353.
305. Isaacson, José, Cuaderno Spinoza. Buenos Aires: Marymar, 1977.
306. Itokazu, Ericka, 'Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas 2007. Pp. 325-335.
307. Juárez, Esteban Alejandro en Verónica Galfione, 'Los anhelos de la razón. Spinoza en la obra de Max Horkheimer'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 117-127.
308. Kahan, Lisandro, 'Post-scriptum; Escrito que envuelve otro escrito (arrepentido)'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 145-166.
309. Kaminsky, Gregorio, Spinoza; la política de las pasiones. Buenos Aires: Gedisa, 1990.
310. Kaminsky, Gregorio, 'Spinoza peligroso: pasiones, imaginario y subjetividad'. In: Humberto Giannini e.a. (red.), Coloquio internacional Spinoza. Santiago de Chile: Dolmen, 1996. Pp. 97-106.
311. Kaminsky, Gregorio, 'Destino de Escritura'. Topía(Buenos Aires) 7(1997), 21 en 'Poéticas del mal olor' in: Topía(Buenos Aires) 10(2000), 30.
312. Kaminsky, Gregorio, Spinoza: la política de las pasiones. Barcelona: Gedisa, 1998.
313. Kaminsky, Gregorio, 'Sed perseverare imaginarium'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 59-68.

314. Kaminsky, Gregorio, 'La sociedad de los hombres torcidos'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 9-18
315. Kaminsky, Gregorio, 'Spinoza en el mundo de la frágil seguridad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 99-108.
316. Kaminsky, Gregorio, 'Securitatem, inter metum et desperatio'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 285- 295.
317. Kaminsky, Gregorio, 'El miedo, un atavar de Spinoza'. In: Ñ, *Revista de cultura*, Clarín, (Buenos Aires), 22 juli 2006.
318. Kaminsky, Gregorio, 'Resentimiento y rancor en los arrabales del mundo'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 307-315.
319. Kaminsky, Gregorio, 'Del nonato al póstumo: Apuntes biopolíticos en salud colectiva'. *Salud Colectiva* 4(2008), 2, 133-142.
320. Kaminsky, Gregorio, 'Ontología y enfermedad. Spinoza, la vida y sus desarreglos'. In: *Pensamientos de los Confines*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica Argentina (2009), 23-24, 39-47.
321. Kaminsky, Gregorio, 'Encuentro, servidumbre y terceridad; la singularidad spinoziana'. *Spinoza; Sexto Coloquio*, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
322. Kibrick, Salvador (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976.
323. Kibrick, Salvador, 'Ante el tribunal de la posteridad'. In: idem(red.) *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 9-26.
324. Kogan, Jacobo, 'La imaginación en Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires. 1976. Pp. 125-134.
325. Kogan, Jacobo, 'Actualidad de Spinoza'. In: idem, *Temas de filosofía*. Buenos Aires: Biblos, 1996. Pp. 347-359.
326. Korembli, Bernardo, 'Dimensiones del panteísmo: el Dios de Spinoza'. *El grillo* (2000), 27.
327. Korn, Alejandro, 'La libertad creadora', met een voorwoord van Eugenio Pucciarelli. *Verbum*, Revista del Centro de Estudiantes de Derecho(Buenos Aires) (1920), 13. Ook opgenomen in: *Obras completas*, Buenos Aires: Claridad, 1949.
328. Korn, Alejandro 'Spinoza' (een lezing uit 1925), opgenomen in: idem, *Obras*, 3 dln., Francisco Romero (red.), La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 1938-1940, dl. II. Pp. 25-32. Ook opgenomen in: Korn, Alejandro, *Obras completas*, Buenos Aires: Claridad, 1949. Pp. 397-401.
329. Korn, Alejandro, *Axiologia* (1930), opgenomen in: idem, *Obras Completas*, Buenos Aires: Claridad, 1949, p. 295 e.v.
330. Korn, Alejandro, 'De San Augustín a Bergson'. *Revista de Letras de la Biblioteca Nacional* (Buenos Aires), 1931.
331. Korn, Alejandro, *Obras completos*, Buenos Aires: Claridad, 1949.
332. Korstanje, Maximiliano, 'Imperios; del orden social a la Legitimidad del Poder en Hobbes, Spinoza, Luhmann y Foucault'. *Psikeba, Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales* (Buenos Aires), 2005.
333. Lascano, Victor, 'Benedicto de Spinoza visto por un contemporaneo'. In: *Notas & comentarios*. Buenos Aires: Talleres graficos de Porter hermanos, 1936.
334. Lascano, Victor, 'Spinoza por un contemporaneo'. In: *Paseos bibliograficos*. Buenos Aires: Editorial Eslava, 1947.
335. Lerussi, Natalia, 'Sobre la perfección de lo sin-finalidad'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 191-201.

336. Lerussi, Natalia, 'Contingencia y política en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 175-187
337. Lerussi, Natalia, 'Sobre la noción de cuerpo en la Ética de B. Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 285-295.
338. Lerussi, Natalia, 'Kantian Spinozism'. Lezing op de tweede Spinozaconferentie in Istanbul, Turkije, 4-5 december 2009 (nog niet gepubliceerd).
339. Lewin, Boleslao, 'Situación legal de Spinoza después de la excomunión (Jerem)'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 135-136.
340. López, María Pia, 'Elogio de la sociedad'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 167-180.
341. López Rosende, Diego, 'Consideración breve sobre los argumentos por regreso al infinito en la filosofía de Spinoza'. Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires) 6(2002), 9-12.
342. López Rosende, Diego, 'Constituir la esencia: de Descartes a Spinoza.' Actas van het XII Congreso Nacional de Filosofía. Neuquén, december 2003.
343. Lozano, Manuel, 'Nunca dijiste que me reíría en niebla; Intellectos naturaliter desiderat esse seper. Baruch de Spinoza (gedicht): <http://www.los-poetas.com/m/rueca.htm>
344. Lukin, Liliana, 'La Etica de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Gedicht, vier pagina's los ingelegd.
345. Lukin, Liliana, 'Poemas de La Etica de Spinoza demostrada según el orden poético (2005-2006)'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Gedicht, vier pagina's los ingelegd.
346. Madanes, Leiser, 'Spinoza y la libertad de expresión'. Revista de Filosofía y de Teoría Política (La Plate) 26-27(1987), 279-283.
347. Madanes, Leiser, 'Sustancia, naturaleza y dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza'. Revista Latinoamericana de Filosofía 15(1989), 2, 183-199.
348. Madanes, Leiser, '"Nature", "Substance" and "God" as Mass Terms in Spinoza's Theological-political Political Treatise'. History of Philosophy Quarterly 6(1989), 3, 295-303.
349. Madanes, Leiser, 'La paradoja de la libertad de expresión'. Cuadernos de filosofía 20(1989), 25-35.
350. Madanes, Leiser, 'Sustancia, naturaleza y dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza'. Revista Latinoamericana de Filosofía 15(1989), 2, 183-199; later ook opgenomen in: El arbitro arbitrario, 2001.
351. Madanes, Leiser, 'How to undo things with words; Spinoza's criterion for limiting freedom of expression'. History of philosophy quarterly 9(1992), 4, 401-408.
352. Madanes, Leiser, 'Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza'. In: Atilano Domínguez (red.), La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados. Actas del Congreso Internacional, Almagro, 24-26 oktober, 1990. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992. Pp. 445-464.
353. Madanes, Leiser, 'Wie man Dinge mit Worten rückgängig macht; Spinozas Kriterium der Begrenzung der Ausdrucksfreiheit'. In: E. Balibar, H. Seidel, M. Walther (red.), Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994. Pp. 99-107.
354. Madanes, Leiser, 'Los limites de la libertad de expresión según Spinoza'. In: Coloquio internacional Spinoza. Santiago de Chile: Dolmen, 1996. Pp. 13-22; ook opgenomen in: H. Giannini, P-F. Moreau en P. Vermeren (red.), Spinoza et la politique. Paris: L'Harmattan, 1997. Pp. 59-67.

355. Madanes, Leiser, 'Substancia clásica y moderna; los casos de Descartes y Spinoza'. *Kriterion* 39(1998), 97, 80-101.
356. Madanes, Leiser, 'El optimismo racionalista del siglo XVII', in: Jorge J. E. Gracia (red.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, dl. 17: Concepciones de la metafísica. Madrid: Trotta, 1998.
357. Madanes Leiser, 'Un recorrido por los límites de la razón moderna; Spinoza'. In: Javier Echeverría (red.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, dl. 21: Del Renacimiento a la Ilustración II, Madrid: Trotta, 2000. Pp. 121-145.
Bespreking door Javier Peña, in: *Boletín de bibliografía spinozista* 6(2003), 402-403.
358. Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
Bespreking door Fernández, Eugenio van: *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, de Leiser Madanes In: *Boletín de bibliografía spinozista* 5(2002), 319-322.
Bespreking door Vélazquez, Alejandra van *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, de Leiser Madanes, onder de titel: "Tolerancia y libertad de expresión, ¿aspectos compatibles?" in: *Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires)* 6(2002), 39.
Bespreking door Cohen, Diana van: *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, de Leiser Madanes. In: *Dianoia* 48(2003), 50.
Bespreking door Claudio Martyniuk: *Potencia política del saber*: www.arteuna.com/convocatoria_2005/Textos/Martyniuk.htm
359. Madanes, Leiser, 'Spinoza y los escepticismos'. In: Diego Tatián e.a. (red.), *Spinoza; Primer Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 9-41.
360. Madanes, Leiser, 'Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), *El gobierno de los afectos*. Madrid: Trotta 2007. Pp. 555-575.
361. Madanes, Leiser, 'Spinoza y los escepticismos'. In: Juan Carvajal en Maria-Luise de la Cámara (red.), *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 2008. Pp. 221-243.
362. Madanes, Leiser, 'Spinoza y el principio de razón suficiente'. *Methodus* (Santiago de Chile), Universidad Católica de Santiago de Chile, 2010 (nog niet gepubliceerd).
363. Maidac, Estela, 'Espinoza, su ética en relación a la ética del psicoanálisis': http://reunionesdelabiblioteca.com/articulos_red.htm
364. Maliandi, Ricardo, 'Spinoza y el culto a la verdad'. In: Salvador Kibrick (red.), *Homenaje a Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 143-144.
365. Mancebo, Fernando, '¿Que es un cuerpo?'. *Spinoza; Sexto Coloquio*, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
366. Marchesino, César, 'Castoriadis-Negri: lecturas cruzadas'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 77-84.
367. Marchesino, César, 'La relación cuerpo-alma, un intento de elucidación'. In: Diego Tatián (red.), *Spinoza; Tercer Coloquio*. Córdoba, Editorial Brujas, 2007. Pp. 91-101.
368. Marchesino, César, 'Balibar; Ética como antropología política'. *Spinoza; Sexto Coloquio* Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
369. Marcote, Ignacio, 'Una lectura de Spinoza en clave dialéctica'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza* Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 105-113.
370. Marcote, Ignacio, 'Una lectura de Spinoza en clave dialéctica'. *Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires)* 6(2002), 13-16.

371. Marín Medina, Claudio, 'Individuo, conatus y política'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 181-191.
372. Martín, José Pablo, 'Traducciones de filósofos judíos en la Bibliografía Argentina'. Pensamiento 45(1989), 207-222.
373. Martín, Laura Romina, 'La vida es sueño: Spinoza posible lector de Pedro Calderón de la Barca'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
374. Martín Méndez, Pablo, 'La filosofía de Spinoza y la biopolítica: cuerpo, potencia y libertad.'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 245-255.
375. Martyniuk, Claudio, Al olor de Argentina. Buenos Aires: Tantalía-Crawl, 2003.
376. Masci, Miguel Omar, 'Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones'. Eidos (Universidad del Norte), 9(2008), 282-311.
377. Matellanes, Marcelo (red.), Del maltrato social. Conceptos son afectos. Buenos Aires: Cooperativas, 2003, zie 29.
378. Mattoni, Silvio, vert. uit het Italiaans van Filippo Mignini, ¿Más allá de la idea de tolerancia? Córdoba: Editorial Brujas, 2009.
379. Mondolfo, Rodolfo, 'Gérmenes de Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia'. Dialéctica 1(1936), 2, 59-68; later ook opgenomen in: idem, Marx y el marxismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
380. Mondolfo, Rodolfo, 'Spinoza y la noción del progreso humano'. Babel(Santiago de Chile) 1949.
381. Mondolfo, Rodolfo, 'Concepción historicista de Spinoza. Babel(Santiago de Chile).
382. Mondolfo, Rodolfo, 'La contribución de Spinoza a la concepción historicista', Primer Congreso Argentino de Historia de la Ciencia, 11-13 september 1969. In: Boletín de la Academia Nacional de Ciencias (Córdoba) 48(1970), 21-28.
383. Mondolfo, Rodolfo, Il contributo di Spinoza alla concezione storicistica. Roma: Lacaita, 1970.
384. Mondolfo, Rodolfo, 'La contribucion de Spinoza a la concepcion historicista'. In: Salvador Kibrick red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 163-175.
385. Monteserin, Héctor, 'Nietzsche y Spinoza'. Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires) 6(2002), 17-20.
386. Narvaez, Mario A., El problema del lenguaje en Spinoza: Critica del lenguaje natural, paralelismo y posibilidad del lenguaje de expresar conocimiento filosófico. Buenos Aires: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata, 2009. Dissertatie.
387. Negri, Antonio, Guiseppe Cocco, César Altamira en Alejandro Horowicz, Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina. Buenos Aires: Paidós, 2003.
388. Noceti, Florencio, 'Spinoza militante'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio, Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp.175-183.
389. Noceti, Florencio, Las cartas del mal; Correspondencia Spinoza Blijenbergh; met een commentaar van Gilles Deleuze bezorgd door Florencio Noceti. Buenos Aires: Caja Negra, 2006.
390. Noceti, Florencio, 'El Fantasma del Monismo' en 'El dardo que nos destinan, lo lanzan, pues, contra sí mismos - Spinoza': www.imagencristal.com.ar
391. Olaso de, Ezequiel, Los nombres De Unamuno. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.
392. Olaso de, Ezequiel, El Padre Feijoo y Domingo Sarmiento. Bogota: Eco, 1975.
393. Olaso de, Ezequiel, 'Spinoza y nosotros'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 179-198.

394. Olaso de, Ezequiel, Bespreking van: *Baruch de Spinoza, Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos*, Lelio Fernández en Jean Paul Margot, Universidad Nacional de Colombia, 1984. *Studia Spinozana* 2(1986), 426-428.
395. Olaso de, Ezequiel, 'Spinoza et l'Espagne éclairée'. In: Kant und sein Jahrhundert Gedenkschrift für Giorgio Tonelli. Hinske and Cesa (red.), Frankfurt: Peter Lang, 1993. Pp. 29-49.
396. Olaso de, Ezequiel, (red.) Enciclopedia Iberoamericana de filosofía; dl. 6: Del Renacimiento a la Ilustración, I. Madrid: Trotta, 1994.
397. Olmo, Patricia, 'Otro e Infinito en Spinoza', In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp.115-125.
398. Osswald, Eduardo Pastor, 'Lo finito en Spinoza. In: Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía (22-26 november 1993). Universidad Nacional de Río Cuarto, 1994. Pp. 205-208.
399. Pac, Andrea, 'Spinoza; Propuesta de una ética de la vida interhumana', lezing op de Primeras Jornadas Internacionales de Ética No Matarás, Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador, Ciudad de Buenos Aires, 17-20 mei 2000.
400. Pac, Andrea, 'Comentario bibliográfico del libro Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza van Horacio González, (red.), Buenos Aires, Altamira 2000'. ADEF Revista de Filosofía (Buenos Aires) 16(2001), 169-178.
401. Pac, Andrea, 'Spinoza y la evolución del concepto moderno del Estado', Actas van het XII Congreso Nacional de Filosofía. Neuquén, december 2003.
402. Pac, Andrea, 'Las "normas de vida" del Tratado de la Reforma del Entendimiento como guía provisoria de la sociabilidad humana', op: CD: Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía, AFRA – Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Salta, Salta, 2004.
403. Pac, Andrea, 'Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza'. In: Diego Tatián e.a. (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires, Altamira, 2005. Pp. 51- 62.
404. Pac, Andrea, 'Spinoza y la trama de la libertad: disposición y alienación de la potencia en la sociedad política'. El pensadero, Revista de Filosofía(Buenos Aires) 1(2006), 3, 17-20.
405. Pac, Andrea, 'La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político.' In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 163-173.
406. Pac, Andrea, Boekbespreking van 'Spinoza; Segundo Coloquio (Diego Tatián, red.) Buenos Aires: Altamira, 2006' in: Boletín de Bibliografía Spinozista 9, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 24(2007), 391-394.
407. Pac, Andrea en Arpes, Marcela, 'La escritura del Dios: Tzinacán – Borges – Spinoza'. Revista Espacios 13(2007), 32, 6-11.
408. Pac, Andrea, Boekbespreking van Spinoza; Tercer Coloquio (Diego Tatián, red.) Córdoba, Brujas, 2007, in Boletín de Bibliografía Spinozista 10, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 26(2009), 438-442.
409. Pac, Andrea, 'La paz después de la paz: conflicto social y felicidad desde una perspectiva spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 221-233.
410. Pac, Andrea, 'El placer entre el regocijo y el exceso. Petronio en la biblioteca de Spinoza'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
411. Pac, Andrea, 'Spinoza: la honradez, una ética de la amistad'. Signos Universitarios Virtual Jrg. IV, Nr. 6: www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/pac.htm.

412. Paccazochi, Cecilia en Laura Arese, 'Spinoza y el error'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
413. Pennisi, Ariel, 'Nu. Breve ensayo sobre el deseo a partir de una situación vital'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
414. Pérez Carrasco, Mariano, 'La virtud de los impíos. Hacia una interpretación materialista del sistema de la Sustancia'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 177-189.
415. Pérez Carrasco, Mariano, 'La virtud de los impíos (Acia una interpretación materialista del sistema de la sustancia)'. Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires) 6, (2002), 21-28.
416. Perón, Juan Domingo, La comunidad organizada. (redevoering in Mendoza, 19 april 1949), Buenos Aires: Ediciones Fundación Evita, 2004.
417. Portela, Oscar, gedicht La ira de Dios: <http://www4.loscuentos.net/forum/8/5105/>
418. Pucciarelli, Eugenio, 'Tiempo y eternidad en Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.) Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 199-205.
419. Pucciarelli, Eugenio, Lezing over Benedictus de Spinoza, 1632-1677, t.g.v. de 'Entrega del Premio Baruch Spinoza al Dr. Eugenio Pucciarelli'. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1977.
420. Pucciarelli, Eugenio, 'Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza'. Revista Latinoamericana de Filosofía (Themanummer Spinoza) 3 (1977), 3, 213-221.
421. Puccio, Eugenia, 'El miedo en el Tratado político'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 81-86.
422. Pugliarello, Tamara, 'El cuerpo y su nombre'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 213-219.
423. Pugliarello, Tamara, 'El significante Dios en Spinoza. Una interrogación acerca de la violencia'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 235-241.
424. Pugliarello, Tamara, 'El simulacro en la experiencia de la Ética; acerca de lo imaginario en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba, Editorial Brujas, 2007. Pp. 101-113.
425. Pugliarello, Tamara, 'El jardín de las delicias: la instancia de la letra en Agustín y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 357-369.
426. Pugliarello, Tamara, 'Sotto voce: El oído encantado, la rebelión de la pureza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 287-295.
427. Raffin, Marcelo, 'Democracia y legitimidad'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 181-187.
428. Raggio, A-H, 'Desarrollo de algunos problemas gnoseológicos de las Reglas para la dirección del espíritu de Descartes al sistema de Spinoza'. In: Homenaje a Descartes en el tercer centenario del 'Discurso del Método'. Dl. III, Buenos Aires, 1937. Pp. 333-348.
429. Ramos Marcín, Luis, 'De la concepción genética a la concepción estética de la vida: Spinoza y Nietzsche'. Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires) 6, (2002), 29-37.
430. Ravagnan, Luis María, 'Spinoza'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 207-210.

431. Ricca, Guillermo, 'La risa de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 165-175.
432. Ricca, Guillermo, 'Ilustración radical y Drama intelectual: Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno'. A Parte Rei, Revista de Filosofía 55, (2008): <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
433. Ricca, Guillermo, 'Spinoza y Funes, el memorioso'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 337-347.
434. Ricca, Guillermo, 'Apto para muchas cosas. Cuerpo humano y cuerpo político'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas 2009. Pp. 233-245.
435. Rinesi, Eduardo, Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo. Buenos Aires: Colihue, 2003.
436. Rinesi, Eduardo, 'El libro 'Política en Spinoza' de Marilena Chaoui', een inleiding op het Primer Spinoza Coloquio, Universiteit van Córdoba, 22 oktober 2004.
437. Rivera, Marcela en Hunziker, Paula, 'Deseo y Superstición; La génesis de la "ilusión teológica" en Spinoza y Freud'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 367-379.
438. Roca, Deodoro, 'Marxismo y anarquismo', in: El País, 19 oktober 1930.
439. Rojo, Roberto, 'La idea del hombre en Spinoza (Resumen)'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 215-216.
440. Romero, Francisco, 'Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones', Entregas de la Licorne (Montevideo) 1(1953), 1-2.
441. Romero, Francisco, 'Spinoza'. In: idem, Historia de la filosofía moderna. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. Pp. 137-149.
442. Romero, Francisco, La filosofía moderna. México: Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 1959.
443. Romero, Francisco, 'Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones'. In: idem, La estructura de la historia de la filosofía. Buenos Aires, Losada, 1967. Pp. 257-274.
444. Rosales, Marcela, ' "La 'multitud libre", ¿un concepto generador de expectativas?' Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd)
445. Rosanovich, Damián, 'Imaginación y política en Hobbes y en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas 2009. Pp. 35-45.
446. Rozitchner, León, Perón: Entre la sangre y el miedo. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.
Bespreking in: Revista Unidos 9(1986) april.
447. Rozitchner, León, La cosa y la cruz. Buenos Aires: Losada 1997.
448. Rozitchner, León, 'Prólogo'. In: Enrique Carpintero, La alegría de lo Necesari; Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud. Buenos Aires: Topía 2003. Pp. 8-9.
449. Ruiz Daudet, Jorge, bespreking van 'El Tratado teológico-político' (1946) in: Davar (Buenos Aires) 13(1947), 7, 95-99.
450. Santiago, Gustavo, Intensidades filosóficas. Sócrates/Epicuro/ Spinoza/Nietzsche/ Deleuze. Buenos Aires: Paidós 2008. Pp. 81-131: Spinoza.
451. Santucho, Marcos, 'Profecía en Spinoza'. In: Tatián, Diego (red.), Spinoza; Segundo Coloquio, Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 149-155.
452. Santucho, Marcos, 'Sobre la guerra: de Hobbes a Spinoza, pasando por Foucault'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd)
453. Schuster, Marcelo, Contorsión. Spinoza en la frontera. México: Ediciones sin nombre. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

454. Schuster, Marcelo, 'S-crypta'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd)
455. Seminara, María Paula, '¿De un Otro a un otro? De la estructura significant al significant como causa de goce'. Prometheus, Revista de cultura 6(2009), 29.
456. Shifman, Mariano, 'Spinoza objeción a Berkeley' (gedicht). Meander, literair e-zine: <http://meandermagazine.net/wp/2009/10/mariano-shifman/>
457. Sibilía, Guillermo, 'En el nombre de Dios. La funcionalidad política de los signos en la crítica ontológica de Spinoza a la teología'. Actas van het VIII Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, Bariloche, september 2006, Fundación Bariloche.
458. Sibilía, Guillermo, 'Una aproximación al problema de la legitimidad en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 219-227.
459. Sibilía, Guillermo, 'El filosofo prudente y el Spinoza de Leo Strauss'. In: Soledad Croce en Emmanuel Biset (red.), Cuadernos de Nombres, Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 127-137.
460. Sibilía, Guillermo en Volco, Agustín, '¿Abismo o armonía entre la imaginación y la razón? Una aproximación crítica a la Religionskritik Spinozas de Leo Strauss'. Revista Foro Interno (Madrid) 9(2009), 87-110.
461. Sibilía, Guillermo, 'El problema de la legitimidad en Hobbes y Spinoza', een inleiding op CD, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata.
462. Soich, Matías en Julián Ferreyra, 'Ni Leibniz, ni Hegel: Spinoza (Un ariete de batalla contra la órgica representación)'. Inleiding op de zevende Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 10-12 november 2008. Gepubliceerd in de actas electrónicas de las Jornadas.
463. Soich, Matías, 'La formulación de la ética en Spinoza y Lao Tsé'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas 2008. Pp. 347-355.
464. Soich, Matías, 'Lo que no cierra (o también: esto no es Todo)'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas 2009. Pp. 279-286.
465. Soich, Matías, 'Naturaleza y potencia: una lectura ontológica del Tao Te King a través del lente spinoziano'. Spinoza; Sexto Coloquio, Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd)
466. Solé, María Jimena, 'Conocimiento y felicidad en Baruch Spinoza – la filosofía como una meditación para la vida'. In: Actas de las Primeras Jornadas de Adscriptos del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. 30-31 okt. 2003, Buenos Aires: uitgegeven op CD.
467. Solé, María Jimena, 'Ontología de la finitud y de la infinitud en Baruch Spinoza'. In: Actas del XII Congreso nacional de Filosofía (AFRA), Neuquen, 3-6 dec. 2003.
468. Solé, María Jimena, Individuos y totalidad en Spinoza: de la tensión metafísica al problema político. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2004. Dissertatie.
469. Solé, María Jimena, 'Lobos o dioses: la experiencia del otro en Hobbes y Spinoza'. Revista El Pensadero 1(2005), 4-9.
470. Solé, María Jimena, 'Imaginación y finitud; ética y ontología en Baruch Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 75-85.

471. Solé, María Jimena, 'Herder en la Querella del Panteísmo: interpretación y defensa de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio, Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 35-45.
472. Solé, María Jimena, 'Libérrima lectura hegeliana de Spinoza: la libertad como liberación', El pensadero, Revista de Filosofía 3(2006) 3, 32-36.
473. Solé, María Jimena, 'La idea ficticia de sí mismo: Spinoza y el problema del sujeto', Cuadernos de Historia de la Filosofía (México: UNAM) 4(2007), 10, 2007, 3-11.
474. Solé, María Jimena, '¡Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza!' a novedosa interpretación del spinozismo por F.H. Jacobi y sus inesperadas consecuencias. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio, Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 87-99.
475. Solé, María Jimena, La 'No-Filosofía [Unphilosophie] de F. H. Jacobi. Actas van het IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, 1-3 okt. 2008, Fundación Bariloche.
476. Solé, María Jimena, 'Spinoza y la acusación de ateísmo'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio, Córdoba: Brujas 2009. Pp. 325-337.
477. Solé, María Jimena, 'La intervención de F. H. Jacobi en la Disputa sobre el ateísmo. La Doctrina de la ciencia como un spinozismo invertido'. In: Jacinto Rivera de Rosales en Óscar Cubo (red.), La polémica del ateísmo; Fichte y su época. Madrid: Dykinson, 2009. Pp. 449-462.
478. Solé, María Jimena, 'Spinoza in Germany'. Lezing op de tweede Spinozaconferentie in Istanbul, Turkije, 4-5 december 2009 (nog niet gepubliceerd).
479. Sperling, Diana, Del deseo; Tratado erótico-político. Buenos Aires: Biblos, 2001.
Bespreking door Mario Espinosa, in het Boletín de bibliografía spinozista, nr. 8, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 23(2006), 369-372.
480. Sperling, Diana, 'Las espinas de la ley'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio, Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 219-238.
481. Sperling, Diana, 'Amor y temor'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio, Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 267-277.
482. Sperling, Diana, 'Del Cuerpo'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 277-290.
483. Sperling, Diana, Filosofía de Camara. Buenos Aires, Madrid: Marmol Izquierdo, 2008.
484. Sperling, Diana, 'Allegoreo (Alegorizar)'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 381-395.
485. Suskovich, Salomón, Likht un shatn in Spinozas lebn un shafn in shayn fun hayntikn wisn (Light and shadow in Spinoza's life and work in view of modern knowledge). Buenos Aires, 1977.
Bespreking door Horn, J. Shreyber, Tribune (Buenos Aires) 8 (1978), 17-18.
486. Suskovich, Salomón, Spinoza: luz y sombras, Buenos Aires: Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Latinoamericano, 1983.
487. Sverdlik, Sami, Seis genios en el cielo. Un diálogo entre Einstein, Newton, Bohr, Heisenberg, Hawking y ...Baruch Spinoza. Buenos Aires: Lugar, 2004.
488. Sztulwark, Diego en Benasayag, Miguel, Política y situación; la potencia al contrapoder. Met een voorw. van Rubén Dri. Buenos Aires: De Mano en Mano, 2000.
Franse vertaling: Du contre-pouvoir. Paris: La Découverte/Poche, 2002.
Italiaanse vertaling: Del contropotere. Milano: Eleuthera, 2002.
489. Sztulwark, Diego, 'Sujeto político y poder', La Escena Contemporánea, Revista de Política (Buenos Aires) 4(2000), 44.

490. Sztulwark, Diego en Gago, Verónica, General intellect, éxodo, multitud. Een interview met Paolo Virno over zijn boek Gramática de la Multitud (Prefacio: Pueblo vs multitud: Hobbes y Spinoza, pp. 21-28), Buenos Aires: Colihué, 2003. Het interview is opgenomen in het boek, pp. 121-132, eerder gepubliceerd in La escena contemporánea, 9, oktober 2002 en in Archipélago, 54, december 2002.
491. Sztulwark, Diego, 'Cauteloso sujeto. A propósito de Spinoza y el amor del mundo de Diego Tatián'. El ojo mocho (Buenos Aires) (2004), 18-19, 157-160.
492. Sztulwark, Diego, 'Argentinidad al filo', in: La Biblioteca (Buenos Aires) (2005), 2-3, 288-297.
493. Sztulwark, Diego en Duschatzky, S. (2005), ¿Qué puede una escuela? Notas preliminares sobre una investigación en curso; Educar: ese acto político. Buenos Aires: Del Estante editorial, 2005.
494. Tatián, Diego, vertaling van Deleuze, Gilles, 'Spinoza y las tres Éticas'. In: Cuadernos de Nombres (Córdoba: Universidad de Córdoba) 4(1994) 95-108.
495. Tatián, Diego, 'Anomalía Italiana: Antonio Negri lector de Spinoza'. In: Cuadernos de Nombres (Córdoba: Universidad de Córdoba) 4(1994) 145-153.
496. Tatián, Diego, 'Geometría y amistad. Borges lector de Spinoza'. In: Cuadernos de Nombres (Córdoba: Universidad de Córdoba) 11-12(1998) 171-184.
497. Tatián, Diego, 'Spinoza, impolítico y político'. In: Cuadernos de Nombres (Córdoba: Universidad de Córdoba) 13-14(1999) 161-179.
498. Tatián, Diego, 'Una política de la cautela'. In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo; Escritos sobre Spinoza. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 69-88.
499. Tatián, Diego, 'Spinoza, más allá del mérito'. Pensamiento de los confines (Buenos Aires) 8(2000), 114-118.
500. Tatián, Diego, 'Notas sobre democracia y desencanto'. Lote (2000), 35, mei
501. Tatián, Diego, 'Spinoza y el epicureísmo.'. Nadja (Rosario) (2001) 3, 119-134.
502. Tatián, Diego, La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
'Las sendas perdidas del realismo ético', een bespreking door Ezequiel Ipar van Diego Tatián, La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo 2001, in: El ojo mocho (Buenos Aires) 17(2003), 116-119.
Bespreking van Diego Tatián, La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo 2001, door Ricardo Bianchi, in: Nadja, Revista temática de carácter independiente (Buenos Aires) 6 (2003).
503. Tatián, Diego en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Córdoba: Universidad de Córdoba, Cuadernos de Nombres, 2002.
504. Tatián, Diego, 'Prólogo' (voorw.) en 'La eternidad de los peces'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 7-8 en Pp. 189-198.
505. Tatián, Diego, 'Imaginación y política en Spinoza'. In: Deseo de ley, deel I. Buenos Aires: Biblos, 2003. Pp. 221-231.
506. Tatián, Diego, 'Prudencia y melancolía en Spinoza'. Descartes (Buenos Aires: Anfora) 18 (2003), 97-110.
507. Tatián, Diego, Spinoza y el amor del mundo, Buenos Aires: Altamira 2004.
Bespreking door Diego Sztulwark, 'Cauteloso sujeto. A propósito de Spinoza y el amor del mundo de Diego Tatián'. In: *El ojo mocho* (Buenos Aires) (2004), 18-19, 157-160.
508. Tatián, Diego, 'Prologo' (voorw.) in: Marilena Chauí, Política en Spinoza. Buenos Aires: Gorla, 2004. Pp. 7-14.

509. Tatián, Diego, 'Spinoza, pasajes argentinos', La Biblioteca(Buenos Aires) (2005), 2-3, 109-119.
510. Tatián, Diego en Ricardo Forster, Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin. Buenos Aires: Museos de Buenos Aires, 2005.
511. Tatián, Diego, 'Spinoza y el judaísmo'. In: Ricardo Forster en Diego Tatián (red.), Mesianismo, nihilismo, redención. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 207-334.
512. Tatián, Diego, 'Acquiescentia en Spinoza'. In: idem (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira 2005. Pp. 239- 254.
513. Tatián, Diego, voorw. In: Baruch Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento. Buenos Aires: Cactus 2006. Pp. 9-30.
514. Tatián, Diego 'Spinoza hedonista'. In: Idem: (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira 2006. Pp. 325-336.
515. Tatián, Diego, Baruch Spinoza, Epistolario, incl. en noten van Diego Tatián. Buenos Aires: Colihue 2007. Pp. VII-LXV.
516. Tatián, Diego, Gebhardt, Spinoza, voorw. van Diego Tatián. Buenos Aires: Losada 2007. Pp. 7-20.
517. Tatián, Diego, Anónimo. Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma. La vida y el espíritu del señor Benoît de Spinoza. Vert. en voorw. van Diego Tatián. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
518. Tatián, Diego, 'Intermedio político. Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre'. In: idem (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp. 379-389.
519. Tatián, Diego, 'El don de la filosofía. Formas de reconocimiento en Spinoza'. In: Montserrat Galcerán Huguet en Mario Espinoza Pino (red.), Spinoza Contemporáneo. Madrid: Tierradenadie, 2008. Pp.229-242.
520. Tatián, Diego, 'Ontología de la generosidad'. In: idem (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 455-468.
521. Tatián, Diego, 'Aliquid; Conjetura sobre una eternidad por la práctica'. In: idem (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 353-370.
522. Tatián, Diego, 'Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
523. Tatián, Diego, 'Spinoza y la paz'. Revista Conatus (Fortaleza, Brazil) 3 (2009), 5, 45-51.
524. Tatián, Diego, Spinoza; Dünya Sevgisi: (Turkse vert. van Spinoza y el amor del mundo), Istanbul: Dost Kitabevi, 2009.
525. Tatián, Diego, 'Czernowitz, Amsterdam, Pau: Spinoza en una poema de Paul Celan', Lezing op de tweede Spinozaconferentie in Istanbul, Turkije, 4-5 dec. 2009. (nog niet gepubliceerd).
526. Tatián, Diego, Spinoza; una introducción. Buenos Aires: Quadrata, 2009.
527. Tatián, Diego, 'Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro'. Pensamiento de los Confines (Buenos Aires) (2009), 25, 121-131.
528. Tiempo, César, 'Spinoza y la intolerancia'. In: Salvador Kibrick (red.), Homenaje a Baruch Spinoza. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires, 1976. Pp. 217-222.
529. Torres, Anselmo, vert. uit het Frans van Étienne Balibar, De la individualidad a la transindividualidad. Córdoba: Editorial Brujas, 2009.
530. Torres, Anselmo, 'La individuación y el tiempo en la naturaleza spinoziana'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
531. Torres, Sebastián en Diego Tatián (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Córdoba: Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Cuadernos de Nombres, 2002.

532. Torres, Sebastián, 'Contra pax: Maquiavelo y Spinoza'. In: Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza, Diego Tatián en Sebastián Torres (red.) Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 19-39.
533. Torres, Sebastián, 'Algunas consideraciones en torno de la relación entre Maquiavelo y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 139-153.
534. Torres, Sebastián, 'Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 295-309.
535. Torres, Sebastián, 'Utilidad y concordancia en la política spinoziana'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Tercer Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. Pp.141-153.
536. Torres, Sebastián, 'Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas'. Revista Conatus (Fortaleza, Brazil) 1(2007), 1, 87-103.
537. Torres, Sebastián, 'Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 41-53.
538. Torres, Sebastián, 'Vida política'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
539. Trosman, Nora, 'Acerca del "deseo de lo común" '. In: Pagina/12 (Buenos Aires), 7 maart 2002.
540. Trosman Nora, 'Lacan con Espinoza: Al final la beatitud'. In: AA, Jacques Lacan y los filósofos. Buenos Aires: Escuela Freudiana, 2004. Pp. 143-150.
541. Vainer, Nicolás, 'La melancolía en Spinoza'. Actas van het V Coloquio Internacional de Bariloche de Filosofía, juni 2000, Fundación Bariloche.
542. Vainer, Nicolás, La melancolía en Spinoza. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002. Dissertatie.
543. Vainer, Nicolás, 'Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la substancia'. Analogía filosófica, Revista de filosofía, investigación y difusión (Santiago de México) 18(2004) 1, 125-144.
544. Vainer, Nicolás, 'Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Primer Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2005. Pp. 175-191.
545. Vainer, Nicolás, 'El mal en Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 255-267.
546. Vainer, Nicolás, 'La política como remedio de la melancolía'. In: Eugenio Fernández en María Luisa de la Cámara (red.), El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza. Madrid: Trotta, 2007. Pp. 463-481.
547. Vainer, Nicolás, 'Spinoza, el miedo, el peor de los males'. In: Beatriz von Bilderling (red.), Tras los pasos del mal. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
548. Vassallo, Angel, 'El secreto de Spinoza', lezing op een zitting van de Sociedad Kantiana de Buenos Aires, 1932. Gepubliceerd in 1938.
549. Vassallo, Angel, 'Una introducción a la ética. Excurso histórico: la ética de Spinoza', Cursos y conferencias, Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores 4 (1934), 5, 471-481.
550. Vasallo, Angel, 'El secreto de Spinoza'. In: idem, Nuevos Prolegómenos a la metafísica. Buenos Aires: Losada, 1938. Pp. 197-214
551. Vasallo, Angel, 'El secreto de Spinoza'. In: idem, Retablo de la filosofía moderna. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1968. Pp. 45-59.
552. Vasallo, Angel, 'Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza'. Cuadernos de filosofía (Buenos Aires) 18(1978), 169-178.

553. Vázquez, Guillermo, 'La dimensión política de la esclavitud en la filosofía de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Cuarto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2008. Pp. 191-199.
554. Vázquez, Guillermo, 'Amsterdam, Jerusalem y Atenas: un problema spinoziano en la filosofía de Leo Strauss'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Quinto Coloquio. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. Pp. 105-115.
555. Vélazquez, Alejandra, 'Tolerancia y libertad de expresión, ¿aspectos compatibles?'. Een bespreking van Leiser Madanes, El árbitro arbitrario; Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión (Buenos Aires: Eudeba, 2001). Cuadernos de Historia de la filosofía (Buenos Aires) 6(2002), 39.
556. Volco, Agustín, 'La irrupción de la escritura en el tiempo'. In: Diego Tatián en Sebastián Torres, (red.), Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002. Pp. 61-71.
557. Volco, Agustín, 'Libertad individual y libertad política en Spinoza'. In: Claudia Hilb (red.), Cuando el pasado ya no alumbra el porvenir. Buenos Aires: El Molino, 2004. Pp. 147-177.
558. Volco, Agustín, 'Tiempo, imaginación y política. Una lectura sobre el problema de las pasiones en la obra de Spinoza'. In de Actas van het VIIIe Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, september 2006, Fundación Bariloche.
559. Volco, Agustín, 'Obediencia: miedo, esperanza, razón'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 277-285.
560. Volco, Agustín en Guillermo Sibilia, '¿Abismo o armonía entre la imaginación y la razón? Una aproximación crítica a la Religionskritik Spinozas de Leo Strauss', Revista Foro Interno (Madrid) 9(2009), 87-110.
561. Volco, Agustín, 'El compendio de todas las cosas'. Spinoza; Sexto Coloquio. Córdoba, 28-30 oktober 2009 (nog niet gepubliceerd).
562. Weinstein, Marcos, 'Una biografía suramericana de Spinoza'. Davar (Buenos Aires) 4 (1946), 68-82.
563. Wiszniewer, Matías, 'Resonancias. Ecos e indicios cruzados entre la filosofía de Heráclito y el pensamiento de Spinoza'. In: Diego Tatián (red.), Spinoza; Segundo Coloquio. Buenos Aires: Altamira, 2006. Pp. 55-69.
564. Wiszniewer, Matías, Vericuetos del espanto. Filosofía de la tragedia y la revolución. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2007.
Bibliografische notitie in: Topía 51(2007-2008), 25.
565. Yunque, Alvaro, 'Sabio Spinoza'. Judaica (Buenos Aires) 169-170(1948), 11-14.
566. Zambrini, Adriana, El deseo Nomade; una clínica del acontecimiento (Nietzsche, Spinoza, Deleuze). Buenos Aires, Lugar Editorial, 2000.
567. Zambrini, Adriana, 'Exagerar la nada. Cuerpo anoréxico cuerpo social'. Campo Grupal (Buenos Aires) 9 (2007), 90, 4-6.
568. Zambrini, Adriana, Spinoza. Idea y afecto; Spinoza. Idea de Dios, sustancia o fundamento. Lessen over Spinoza op: www.imagencristal.com.ar
569. Ziblat, Silvia, 'Imaginación, profecía y salvación.' In: Horacio González (red.), Cóncavo y convexo. Buenos Aires: Altamira, 1999. Pp. 89-97.
570. Ziblat, Silvia, 'La racionalidad moderna en el pensamiento de Baruch Spinoza'. In: Rubén R. Dri (red.), Los caminos de la racionalidad; mito, filosofía y religión. Buenos Aires: Biblos, 2002. Pp. 87-116.
571. Ziblat, Silvia, 'Sustancia, sujeto y el conocimiento de lo religioso en Spinoza y Buber'. Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales (Buenos Aires) (2004), 3
572. Ziblat, Silvia, 'De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber'. Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales (Buenos Aires) (2004) 3: <http://www.temakel.com/texmitspinozabuber.htm>

573. Zito Lema, Vicente, 'Diálogo del poeta y la Parca; Hay un pensar, tras Spinoza, y hay una voz: la de Gardel'. *Topía* (Buenos Aires), 13(2004), 40.
574. Zudiker, Y. 'Baruch Spinoza. 300 yor nokh zain misteriezn toit', (Baruch Spinoza. 300 years after his mysterious death). *Shreyber Tribune* (Buenos Aires) 6 (1977), 11-14.